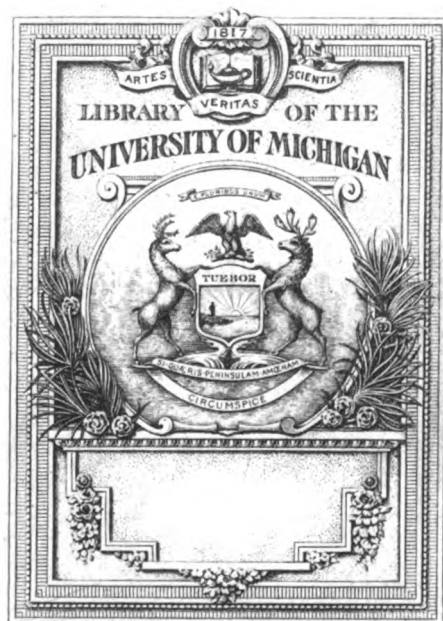






OSTASIATISCHE ZEITSCHRIFT

THE FAR EAST

L'EXTRÊME ORIENT

BEITRÄGE ZUR KENNTNIS DER KULTUR UND
KUNST DES FERNEN OSTENS

HERAUSGEGEBEN
VON
OTTO KÜMMEL/ERICH HÄNISCH
WILLIAM COHN

1920/22
NEUNTER JAHRGANG

O E S T E R H E L D & C O . : B E R L I N W. 15



Compl. sets
Harrass
2-27-30
19722

Inhalt des neunten Bandes.

Abhandlungen

	Seite
E. v. Zsch, Gedichte von Lu Fu	I, 254
Carl Elemen, Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus. I. II. ..	10, 185
Karl Döhrring, Über die Feinheiten der siamesischen Architektur. Mit 11 Abb.	38
Julius Kurth, Studien zur Geschichte und Kunst des japanischen Holzschnittes. III. Harunobu: Studien. Mit 12 Abb.	48
Fritz Jäger, Leben und Werke des Wei Rü. I. II.	81, 216
M. W. de Visser, The Arhats in China and Japan. III. Mit 4 Abb.	116
E. Hänisch, Tsch'ai Takti, der Held von Tschufo. Mit 2 Abb.	177
M. Dimand, Jüdische Stilelemente in der syrischen und koptischen Kunst. Mit 12 Abb.	201
Erich Hauer, Die Geschichte der Gründung des Mandchurischen Kaiserreiches	232
A. Forke, De Groots Lebenswerk. Mit 1 Abb.	266
Hans Bidder, Erinnerungen an J. J. M. de Groot	276

Miszellen.

D. Franke, Die Wiedergabe fremder Völkernamen durch die Chinesen	145
Friedrich Perzynski, Noch einmal: Von Chinas Göttern	148
M. Winternitz, Der indische Dramendichter Bhäsa	282
A. Salmony, Asiatische Kunst in Paris	300
A. Herrmann, Wo lag Serinda?	304
William Cohn, Zur Deutung der Skulpturen des Sötkulam. Mit 1 Abb.	306

Besprechungen.

François Benoit, L'architecture, l'Orient médiéval et moderne (Melchers) 150. Bruno Schindler, Das Priestertum im alten China (Alfred Forke) 153. Ichisaburo Nakamura, Catalogue of the National Treasures of Paintings and Sculptures in Japan (D. R.) 157. F. A. Sauter, Mein Indien (Otto Strauß) 160. Hermann Bock, Buddhismus (H. Haas) 160. J. J. M. de Groot, Der Thupa (Schmidt) 310. W. Riefel, Die Kosmographie der Indier. Mit 1 Abb. (Bernoulli) 326. Ars Asiatica III (William Cohn) 332. E. Elemen, Die nichtchristlichen Kulturreligionen (D. Strauß) 333. Karl With, Buddhistische Plastik in Japan. 2. Aufl. (William Cohn) 334. Der Händler und die Blumenkönigin (A. Bernhardt) 334.

Zeitschriftenchau	162, 336
Bücherschau	165, 340
Kurze Mitteilungen	169, 345

Register des neunten Bandes.

- Abhidharma-kosa-sāstra 307 ff.
 Ajanta 349.
 Alanga 308.
 Baktrische Kunst 205.
 Banerji 298 f.
 Bangkok (Abb.) 38 ff.
 Barhut (Abb.) 205 ff.
 Barnett 282 ff.
 Bede 160 f.
 Benoit 150 ff.
 Berliner Museen 345.
 Bernhardt 334 ff.
 Bernoulli 326 ff.
 Bhāsa 282 ff.
 Bidder 276 ff.
 Bodhi Gaya 205 ff.
 Boston 349.
 Breuer 48 f.
 Bunchō, Jippitsufai 55.
 Chian f. Kiaz
 Chieh Tzu Yuan Hua Chuan 48.
 Chin-chuan f. Kinstschuan.
 Chuslo 177.
 Clemen 10 ff., 185 ff., 333.
 Cohn, William 173, 306 ff., 332, 347 ff.
 Coomaraswamy 332, 349.
 Dhamestupa 214 f.
 Dimand 201 ff., 348.
 Döhring 38 ff.
 Eishi 71.
 Epithaliten 305.
 Farbendruck, Chines. 48 f.
 Fischer, Otto 174.
 Forte 153 ff., 266 ff., 350.
 Formosa 180.
 Franke, D. 145 ff.
 Fukanggan 151.
 Ganapati 282 ff.
 Gandhara 204.
 de Groot (Abb.) 266 ff., 310 ff.
 Grünwedel 349.
 Haas, H. 160 f.
 Hallanca 183.
 Hanabusa Jippo 50.
 Hānisch 177.
 Harunobu 48 ff.
 Herrmann, A. 304 ff.
 Hiersemann 352.
 Hinatsuru (Abb.) 78 ff.
 Hishitawa Moronobu 48.
 Hsüan Tsang 307 ff.
 Jippo 50.
 Jacoby, Gustav 174.
 Jäger 81 ff., 216 ff.
 Jüdaideshi 309.
 Kasamori 64.
 Khotan 304.
 Kiaz 181.
 Kirfel 326 ff.
 Kiyomasa, Torii 52.
 Kiyomitsu I, Torii 52.
 Kinstschuan 177.
 Koptische Kunst 201 ff.
 Kummel 50, 157 ff.
 Kurth 48 ff.
 Kusha-Mandara (Abb.) 306 ff.
 — Sekte 306 ff.
 Le Coq, A. v. 349.
 Lindenau 297 f.
 Lin Chuang-wen 182.
 Lin Chuang-wen f. Lin Chuang-wen.
 Mahāyāna 307.
 Masanobu, Okumura 51.
 Mathura (Abb.) 213 ff.
 Marimianskathedra (Abb.) 209.
 Melchers 150 ff.
 Moronobu 48.
 Müller, F. W. S. 174, 350.
 Nabataer 202 ff.
 Nasit (Abb.) 212 ff.
 Ofuji (Abb.) 69 f.
 Ogawa Kitsuō 50.
 Okumura Masanobu 52.
 Ofen (Abb.) 65 ff.
 Palmyra (Abb.) 211 ff.
 Patamārtha 307.
 Paris 300 ff.
 P'ei Kū 81 ff., 216 ff.
 Perzinski 148 f.
 Petachaburi (Abb.) 42, 45.
 Petra 215.
 Phraedhi 38 ff.
 Phrapatom (Abb.) 38 f.
 Prokop 304 f.
 Ravenna 209.
 Kitsuō Noorda 347.
 Rotladbilder 177.
 Salmony 300 ff.
 Sanchi 205 ff.
 Sauter 160.
 Scheng-wusti 182.
 Schindler 153 ff.
 Seres 305.
 Serinda 304 ff.
 Scheng-wusti f. Scheng-wusti.
 Siamesische Architektur 38 ff.
 Si yü t'u ti 216 ff.
 Smidt 310 ff.
 Sōktul'am 306 ff.
 Stein, Aurel 304 ff.
 Stockholm 348.
 Strauß, Otto 160, 333.
 Strzoda 334.
 Strzykowski 201 ff.
 Surimono 54.
 Suweda 202 ff.
 Syrische Kunst 201 ff.

- Thapa 310 ff.
Torii II Kiyomasa 52.
Torii III Kiyomitsu I 52.
Toushiusen 183.
Tsch'ai Taki 177.
Tschuslo 177.
Tu Fu 1 ff., 254 ff.
Tungshuaslu 178, 183, 184.
Udanagiri (Abb.) 205 ff.
Utamaro 71.
Wasubandhu 307.
Wat Salet (Abb.) 39 ff.
Wat Suthat (Abb.) 39.
Wisser, H. F. E. 168 f., 347.
Wisser, W. W. de 116.
Washington, Sammlung Freer 346.
Wei Yuan 182.
Wilhelm, Richard 347.
Winwarter 61 ff.
Winternitz 282 ff., 349.
Wisch 334.
Wittkowski, J. 177.
Zach, E. v. 1 ff., 254 ff.

Gedichte von Tu Fu

aus 杜詩註解 des 金陽張 und 潛上若

übersetzt von E. von Sach.

1. (I 30).

Mit mehreren Freunden steige ich auf die Pagode des Klosters der Barmherzigkeit (südlich von Hsi-an-fu in Shensi, am Ch'ü-chiang-See).
Der hohe Bau ragt mächtig in den Himmel hinein.
Ein stürmischer Wind braust ohne einen Augenblick aufzuhören.
Nicht nur wird die Brust des Mannes geweitet —
Wer hier heraufsteigt, wird von den hundert Sorgen befreit.
Da versteht man erst die Kraft der Religion der Idole (= Buddha)
Und kann ihren Geheimnissen nachgehen.
Wir sind über die Wendeltreppe heraufgestiegen
Und gerade aus dem Dunkel des Gebälges herausgetreten.
(die Pagode ist so hoch, daß) die sieben Sterne des Großen Bären im Süden
erscheinen (statt im Norden, vgl. Chav. Mém. hist. II 136)
Und die Milchstraße, dem Ansehen nach, rauschend nach Westen fließt.¹
Hsiho (d. chines. Phaeton) peitscht (die Rosse des) glänzenden Sonnen(-wagens).
Shao hao (vgl. Liki, ed. Couvreur I 373) beherrscht den klaren Herbsttag.
Der Ch'ungnan-shan-Berg sieht plötzlich wie zerkleinert aus.
Den Unterschied zwischen den Flüssen Ching (trübe) und Wei (klar) kann
man aus der Ferne nicht erkennen (vgl. Shufing III 124, Shifing IV 56).
Sieht man nach unten, so ist alles nur ein Dunstmeer,
Wie kann man da etwas von der Kaiserstadt (Ch'ang-an) ausnehmen?
Wendet man den Kopf um, so ruft man nach Kaiser Shun,
Und die Wolke (über seinem Grabe) in Ts'ang-wu (Liki, ed. Couvr. I 132)
erfüllt uns mit wirklichem Kummer.
Ach über diese Gelage am Jaspissee
Und diese täglichen Feste am K'un-lun-Berge! (Anspielung auf Kaiser Minghuang und Yangkueifei, die mit Muwang und Hsiwangmu verglichen werden.)
Die gelben Schwäne ziehen von bannen, ohne zu rasten.
Ihr Ruf ist klagend, denn wo sollen sie einen Unterschlupf finden?
Sehet dort die wilden Gänse, die der Sonne folgen,
Sie alle denken nur an ihr Futter.

¹ Der Himmelsstrom fließt in das Ostmeer. Wenn ein Gebäude oder Berg so hoch ist, daß er jenseits von Sonne und Mond hervorragt, wirken alle Erscheinungen der Erde verkehrt; was nach Osten fließt, scheint nach Westen zu fließen, usw. Die Chinesen nennen das 倒影.

2. Der zehntausend Klaster tiefe Schlund (VI 37).

Die blaue Schlucht steht mit der Unterwelt in Verbindung,
Und wunderbare Wesen (Drachen) treten dort in Erscheinung, um wieder zu
verschwinden.

Der Drache liebt ein Becken, wo sich Wasser sammelt,
Und seine Höhle birgt sich zehntausend Klaster tief.
Zögernden Fußes klettern wir über schroffe Felswände,
Vorgeneigt sehen wir Nebelschwaden unter uns,
(Bis wir endlich) vor der weiten Fläche hoher Wellen stehen,
Während sich hinter uns dunkelblaue Felsen mächtig erheben.
Wo der Berg überhängt, hört jeder Weg auf.
Wo das Ufer zu Ende ist, steigen einander gegenüber zwei Felswände empor.
Ihre Spitzen verlieren sich („wurzeln“) im Aether,
Ihre Schatten fallen in die bewegte Wasserfläche,
An deren Dunkel man ihre buchtige Tiefe erkennt,
Aus deren Klarheit man glaubt, auf Seichtheit schließen zu können.
Eine einzelne Wolke spiegelt ihr Bild in der Tiefe,
Und auch das des fliegenden Vogels findet sich darin.
Hohes Schlinggewächs bildet Vorhänge,
Fröstelnde Bäume erscheinen wie Flaggen auf Festungswällen.
Ferne Gießbäche vereinigen sich nach Windungen mit der Flut,
Während die tiefe Höhle (des Drachen) die sandführenden Wasser des Bodens
heimlich an sich zieht.

Zur Höhle zu gehen, der bisher von keinem Menschen betretenen,
wurde von uns zuerst angeregt.
Jetzt die Rückkehr anzusagen, würde viel Verdruß machen.
Ich, der ich hier alt werden will, gehe daher voran.
Das schuppige Ungeheuer liegt im Verborgenen, Winterschlaf haltend.
Große Steine bilden beim Ein- und Ausgehen ein Hindernis.
Wie wäre es, wenn wir an einem schwülen Sommertage hierher kämen
Und der Drache — um vom Gewitter zu genießen — sich zeigte?

3. 獨立 Alleinstehend (V 6).

Draußen im Aether (schwebt) ein Habicht,
Unten über dem Flusse sind zwei weiße Möven.
Reisend lauert er auf den Augenblick, sie zu packen und zu erschlagen,
Während sie sorglos hin und her fliegen.
Der Thau auf den Pflanzen ist auch viel zu feucht (und tötet die Pflanzen),

Die Fäden der Spinne sind auch noch nicht eingezogen (sie geht noch immer
auf Raub aus).
Die Geseze der Natur (Kampf um's Dasein) sind den menschlichen Dingen
nahe verwandt —
Inmitten tausendfältiger Sorgen stehe ich allein.

4. 夜 夜 (XV 21).

Reif fällt aus den Höhen des Himmels, die Herbstwässer sind klar.
Die Nacht in den öden Bergen allein zuzubringen, erschreckt die Seele des
Wanderers.
Nur vereinzelte Lichter glänzen, der einsame Segler schläft.
Der Neumond scheint noch, die Schläge (vom Wäscheklopfen) auf dem
Waschstein ertönen. —
Die Chrysanthenen des Südens blühen mir schon ein zweites Mal und
finden mich von Krankheit niedergeworfen,
Aus dem Norden kommt kein Brief und die Wildgänse (die ihn bringen
sollten) zeigen kein Erbarmen.
Auf meinen Stod gestützt über den Mondschein schreitend, blicke ich zum
Sternenhimmel (Rinderhirt und südl. Scheffel) auf:
In der Ferne hängt die Milchstraße mit Ch'ang-an zusammen.

5. 夏日李公見訪

An einem Sommertage besucht mich Herr Li Yën (II 31).

Im tiefen Walde ist die Hitze nur gering,
Da kommt der edle Herr, mich aufzusuchen.
Ich wohne ärmlich wie in einem Dorfe,
Abgeschieden nicht weit vom südlichen Mauerturm (von Ch'ang-an).
Die Umwohner sind gar einfach und treuherzig:
Was ich wünsche, kann ich leicht von ihnen bekommen.
Durch das Dorf rufe ich den westlichen Nachbarn
Und frage ihn, ob er Wein für mich hat.
Da reicht er mir (einen Krug) schweren Getränkes über die Mauer.
Ich breite eine Matte am Rande des munter fließenden Bächleins aus,
Wo von rechts und links eine kühle Brise heranweht,
So daß der Gast schon erschreckt an den Herbst denkt.
In den vielen Nestern zwitschern zahlreiche Vögel,
Im dichten Laube zirpen eine Menge Zikaden.
Wer wird — vom betäubenden Lärm dieser Geschöpfe unangenehm berührt —
Meine Hütte noch still zurückgezogen nennen?
Die Lotusblumen zeigen abends reine Farben,

Die den Besucher mit Befriedigung erfüllen und zu weiterem Verbleiben ein-
laden.

Wenn ich fürchte, daß der Wein zur Reige gehe,
Stehe ich wieder auf, um für meinen Gast zu sorgen.

6. 夏日歎 Seufzer an einem Sommertage (V 12 v).

Die Sommer Sonne erhebt sich im Nordosten,
Steigt den Himmel empor und hat den Zenith überschritten.
Die roten Strahlen bohren sich in die dicke Erde —
Wie können sich da die schweren Dünste entfalten?
Am blauen Firmament hört man schon lange keinen Donner —
Vielleicht, weil die Anordnungen der Machthaber verkehrt sind.
Wenn Regen fällt, so erfrischt er die Natur nicht,
Vielmehr erhebt sich nur gelber Staub aus dem fruchtbaren Ackerlande.
Die Vögel der Lüfte sterben infolge der Hitze,
Die Fische des Teiches vertrocknen an dessen Rande.
Tausende von Menschen irren noch heimatlos umher,
Und wohin man sieht, wächst nur Unkraut.
Bis heute sind die Gegenden nördlich vom großen Hwang-ho
Ausschließlich von Tigern und Wölfen erfüllt.
Ich denke voll grenzenloser Sorge an den Bezirk Fan Yang (in Chihli)
(Und frage mich) wo sind die kaiserlichen Truppen?
Für das Essen geht mir jede Lust ab
Und meinem Gemüte fehlt alle Heiterkeit.
Wenn ich auf den Anfang des Regierungsabschnittes Chêng-kuan (627 und
folgte. Jahre) blicke,
(So finde ich, daß) wir mit den damaligen Männern (Fang Hsüan-ling, Tu
Ju-hui, Wang Kuei 韋, Wei Chêng) keinen Vergleich aushalten.

7. 夏夜歎 Seufzer in einer Sommernacht (V 13 r).

Die Sonne will gar nicht mehr untergehen.
Die heißen Dünste vergiften meine Eingeweide.
Wie könnte ich zu einem Sturmwinde gelangen,
Der wirbelnd meine Kleider durchlüftete!
Am weiten Himmel erscheint der herrliche Mond,
Die dichten Bäume zerteilen seine Strahlen.
Im zweiten Sommermonat sind leider die Nächte sehr kurz;
Ich öffne das Fenster, um die kühle Brise zu genießen.
Der Luftraum ist so licht, daß man das kleinste Häuschen sieht,
Vögel und Insekten fliegen auch herum (wie wenn es Tag wäre).

Die Natur umfaßt Groß und Klein ohne Unterschied mit derselben Liebe,
Die unwillkürliche Befriedigung (ihrer Neigungen) erhöht die Stetigkeit (der
Natur). (?)

Ich denke an jene waffentragenden Krieger,
Die das ganze Jahr hindurch die Grenzen bewachen —
Wie könnten sie auch nur ein einziges Mal (ihre Hände) in Wasser tauchen?
Die glühendheißen Waffen haltend, blicken sie einander an.
(Vgl. Shihking IV 522.)

Die ganze Nacht hindurch schlagen sie auf ihre Kupfergefäße,
Und diese Klänge verbinden die entferntesten Gegenden.
Obwohl das Blau und Violett der Beamtenkleidung ihre Körper bedecken,
So sähen sie doch baldige Rückkehr in die Heimat lieber.
Auf der Nordmauer ertönt das klagende Trompetensignal,
Störche und Kraniche erheben ihr Geschrei und fliegen auf.
Je mehr ich von der Hitze bedrängt und ermüdet bin,
Desto sehnsüchtiger denke ich der Zeit des Friedens.

8. 折檻行 Das Lied vom gebrochenen Geländer (XVIII, 31).

Ach, die Fang Hsüan-ling und Wei Chêng werden nicht wieder gesehen!
Den Gelehrten, die Kaiser T'ai-tsung als Prinz von Ch'in berufen hatte, kann
heutzutage schwer nachgeeifert werden. (Vgl. dazu „Seufzer an
einem Sommertage“.)

Die Schüler der kaiserl. Akademie (Kuo Tzu-chien) liegen in Rot und Staub,
Und der auf weißem Rosse reitende General fährt wie Blitz und Donner einher.
In tausend Jahren gab es wenige so pflichtgetreue Ratgeber wie Chu Yün,
Umsonst ragt bis heute das zerbrochene Geländer, an das er sich geklammert,
empor.

Lou Shih-tê verhielt sich schweigend, doch Sung Ching sprach mahnende Worte,
Und ich erinnere mich noch, daß der vorige Kaiser, Ming-hwang, freimütige
Berater zugelassen hat.

Anmerkung.

Über den Verfall des Kuo Tzu-chien und dessen Wiedereinsetzung, bei welcher Gelegenheit der ganz unwissende Günstling Yü Ch'ao-ên an der Spitze seiner Truppen erschien, vgl. T'ung chien kang mu Kap. 45, S. 47 v (766 n. Chr.). „Der auf weißem Rosse reitende General“ ist eine Bezeichnung des Generals P'ang Tê (nicht der bei Giles, B. D. erwähnte) vgl. seine Lebensgeschichte San-kuo-chih, Wei-chih); Tufu meint hier natürlicherweise Yü Ch'ao-ên. — Über Chu Yün, der dem Han-Kaiser Ch'êng-ti riet, seinen Lehrer und Minister Chang Yü (張禹) hinzurichten und — vom erzürnten Herrscher aus der Audienzhalle gewiesen — sich an das Geländer klammerte

bis es brach, vgl. T'ung Chien Kang-mu Kap. 7 S. 16 v (12 v. Chr.). Giles B. D. Nr. 484 spricht irrtümlicherweise von Kaiser Yuan-ti statt Chêng-ti. — Über Fang Hsüan-ling, Giles B. D. Nr. 553; Wei Chêng, Nr. 2264; Lou Shih-tê, Nr. 1399 und Pétillon S. 467; Sung Ching, Nr. 1830; Yü Ch'ao-ên, Pétillon S. 145. — Die Schlußzeilen wollen sagen: einen Chu Yün gibt es freilich schon lange nicht mehr; aber ich erinnere mich, daß es noch unter dem vorigen Kaiser freimütige Berater wie Sung Ching gegeben hat. Heute aber findet sich niemand, der einem Günstling wie Yü Ch'ao-ên entgegenträte. — Daß das gebrochene Geländer vergebens erhalten wurde (nicht mehr als Mahnung zu entschlossener Offenheit wirkt), ersieht man aus dem Schweigen des Lou Shih-tê, der der Kaiserin Wu nicht entgegentrat, und aus dem Schweigen der Jetztzeit.

9. 江南逢李龜年 **Begegnung mit Li Kuei-nien** (Giles, B. D. Nr. 1166)
in Chiang-nan (XVIII 15 r).

Im Palaste des Prinzen Ch'i haben wir uns oftmals gesehen,
Wie viele Male habe ich Dich vor der Halle des Eunuchen Ts'ui T'ao (singen)
gehört.

Jetzt ist in Chiang-nan wirklich schönes Wetter,
Zur Zeit, wenn die Blüten fallen, treffe ich wieder mit Dir zusammen. —

10. 遣興五首 **Mich der Eingebung überlassend** (V 17 ff.).
(5 Gedichte).

a

Die Winterschlafhaltenden Drachen ruhen die drei Wintermonate hindurch,
Die alte Krähe denkt (vergeblich) an einen Flug von tausend Meilen.
Die Weisen des Altertums
Waren ebenso erfolglos (mißverstanden) wie die der Jetztzeit.
Hsi K'ang (Giles Nr. 293) konnte keines natürlichen Todes sterben;
Doch Chu-ko Liang hatte Freunde, die seine Fähigkeiten priesen.
Es ist wie mit der Pinie (dort) am Fuße des Hügels:
Gebraucht oder verworfen werden, hängt von der Nachfrage ab.
Ihr Stamm erhebt sich mächtig unter Schnee und Eis,
Mit den Jahren wird aber auch sie zu einem dürrn Baume.

b

In den Bergen wohnte einst P'ang-tê-kung (Giles Nr. 1616)
Der niemals eine Stadt betrat;
Unter den alten Bauern von Hsiang-yang (Hupeh)
Verbrachte er ein bittres Einsiedlerleben.

Kannte er etwa kein Mittel, um der Zeit zu helfen?
 (Wohl,) aber er fürchtete stets die Reize und Fallen der Welt.
 Die Vögel kehren (abends) in den üppigen Wald zurück,
 Die Fische wissen, in den tiefen Gewässern eine gemeinsame Zuflucht zu
 finden¹ —
 So verbarg er sich mit der ganzen Familie im Lu-mên-Gebirge.
 Wie hätte Liu Piao (Giles Nr. 1339) ihn von dort hervorholen können!

c

Von T'ao Ch'ien (Giles Nr. 1892), dem alten Weltflüchtling,
 Steht noch nicht fest, ob er das Tao verstehen konnte.
 Wenn man die Sammlung seiner Gedichte studiert,
 Fällt einem seine große Abneigung gegen die Magerkeit auf.
 Ist ein das Tao Verstehender etwa die?
 Um schweigend Wissen einzusammeln (Lunyii I 2 195) braucht man lange
 Zeit. (?)
 (Überdies) hat man Söhne, Kluge oder dumme,
 Wie kann man die Liebe zu ihnen so beiseite setzen? (wie T'ao Yüan-ming
 es in seinem „Tabel der Söhne“, Bernhardi u. Zach, S. 34,
 getan hat.)

d

Ho Chih-chang (Giles Nr. 643) pflegte stets im Chèkiang-Dialekt zu sprechen
 In amtlicher Stellung war er immer aufrichtig-schwärmerisch.
 Er bat den Thron, den Rest seines Lebens in Ruhe verbringen zu dürfen,
 Und kehrte als taoistischer Bonze in seine Heimat zurück.
 Er konnte aber seine Gesundheit nicht wieder erlangen,
 Und jetzt ist dieser Mann gestorben.
 Nördlich von den Kuei-chi-Bergen steht seine Schilfhütte,
 Von Strom und Meer weht täglich eine frische Brise (darüber hin).

e

Ich bedaure Mêng Hao-jan (Giles, Nr. 1518) darum,
 Daß er in die lange Grabesnacht eingegangen ist, ohne Beamter gewesen
 zu sein.
 Wozu sollte er auch viel gebichtet haben?
 Übertrifft er doch an zahlreichen Stellen Pao Chao (Giles Nr. 1619) und die
 drei Hsieh (Hsieh T'iao, Hsieh Ling-yün und Hsieh Hui-lien).

¹ Vgl. dazu die beinahe gleichen Zeilen Kap. 17, 23 verso,

Der klare Strom hat keine alten Fische (— seine dichterischen Gedanken sind neu)
 Und der Frühlingsregen bringt Überfluß an Zuckerrohr (— seine Dichtungen enthalten viel Gutes).
 So oft ich nach den südöstlichen Wolken blicke (Hsiang-yang Hupeh), Heimat des Mêng Hao-jan, liegt südöstlich von Ch'in-chou (Shensi), wo Tufu sich aufhielt),
 Wie sehr werde ich dann von Jammer ergriffen!

11. 倦夜 **Erquickende Nacht** (XI 21 v).

Die Kühle des Bambushaines bringt in mein Schlafgemach,
 Der Mond der Wildnis erfüllt die äußersten Winkel des Hofes.
 Der schwere Tau formt sich zu Tropfen,
 Die spärlichen Sterne erscheinen, um plötzlich wieder zu verlöschen.
 Der im Dunkeln fliegende Leuchtkäfer trägt sein eigenes Licht mit sich,
 Die am Wasser nächtigenden Vögel rufen einander.
 Inmitten der jetzigen, alles umstürzenden, kriegerischen Zeiten
 Beklage ich unwillkürlich das Schwinden dieser klaren ruhigen Nacht.

12. 九日五言 **Der 9. Tag des 9. Monats** (XVII 6 r).

(5 Gedichte)

a

Am 9. Tage des 9. Monats trinke ich allein den Wein im Becher.
 Trotz meiner Krankheit stehe ich auf und besteige den sich über den Strom erhebenden Söller.
 Wenn einmal der „Bambusblattwein“ für den Menschen seinen Reiz verliert,
 So brauchen von da an auch die Chrysanthemen nicht mehr zu blühen...
 Wenn die Sonne sinkt, schreit der schwarze Affe in entlegenen Gegenden,
 Bevor der Reif fällt, kommt die weiße Wildgans in meine alte Heimat.
 Bruder und Schwester sind verlassen und (es ist mir unbekannt) wohin jedes gegangen.
 Je länger die Kämpfe (mit den Turfan) dauern, desto mehr komme ich herunter.

b

In früheren Jahren am 9. Tage des 9. Monats
 Hat man den Becher nur weitergegeben, niemals niedergelegt.
 Heut, da das wirre Schläfenhaar weiß geworden,
 Schämt man sich nur (in der Zeit), wenn die Chrysanthemen blühen.
 Das Herz hängt unabänderlich am Kaiserpalaste im Norden,

Das Haupt wendet sich einsam nach dem westlichen Strome.
 Um diese Zeit werden die Beamten am Hofe mit Gelbholz (Xanthoxylen,
 Pétillon S. 5) beschenkt —
 Es ist schwer, hier auch nur ein Zweiglein zu bekommen!

c

Früher sind wir, Su Yuan-ming und ich,
 Zusammen dem Cheng Ch'ien (Giles Nr. 266) gefolgt:
 Überall im wehenden Dufte herrlicher Blüten
 Sitzend oder wandernd, in stetem Kaufsch.
 Taumelnd fanden wir an den Bäumen der Wildnis wieder eine Stütze,
 Und wurden wir nüchtern, so lauschten wir dem herbstlichen Ton der Schläge
 auf dem Waschstein.
 Die fröhliche Unterhaltung mit beiden ist für immer zum Schweigen gekom-
 men (beide sind schon tot),
 Nur im Nordwesten verharrt eine einzelne Wolke.

d

Wenn im alten Heimatdorf Fan-ch'uan die Chrysanthemen blühten,
 Stieg ich zur Quelle des klaren Ch'ang-Flusses (bei Ch'ang-an) hinauf;
 Einst folgte ich dem lachenden Haufen —
 Wie wenige davon sind heute übrig geblieben!
 Der Lauf des großen Stromes windet sich durch die Schluchten von Wu-hsia
 (in Ssu-chuan),
 Der Chung-nan-Berg liegt den Toren der Kaiserstadt gegenüber (in Shensi) —
 Mein Schifflein habe ich tausend Meilen fern davon angebunden,
 Auf mein Polster gestützt weine ich, und die Tränen bilden zwei Rinne.
 Als Fremdling habe ich mir eine schwarze Kappe verfertigt.
 Der junge Diener bringt den mit grünem Wein gefüllten Becher.
 Das schöne Fest verbringe ich unter zahlreichen Räubern —
 Mein Leid ist grenzenlos, kann ich darüber noch sprechen?

e

Dies Gedicht ist bereits von d'Hervey, S. 139, übersetzt; 潦倒 im letzten
 Vers dürfte bedeuten: in tiefes Sinnen verfallend, stelle ich den erhobenen
 Becher schweren Weines wieder zur Seite.

Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus.

Von Carl Clemen.

Die Abhängigkeit des Christentums vom Buddhismus und umgekehrt des indischen und tibetanischen Buddhismus vom Christentum ist nach dem Vorgang anderer von GARBE in seinem schönen Buch: Indien und das Christentum¹ gründlich untersucht worden. Er erkennt zunächst einen Einfluß des Buddhismus auf das neue Testament nur bei der Erzählung von der Darstellung im Tempel, bei der Versuchungsgeschichte, der Erzählung von dem Meerwandeln des Petrus und der wunderbaren Speisung, sowie bei dem Ausdruck: kreisendes Leben (τροχός της γενέσεως) Jak. 3,6 an und dürfte ihn, wie von verschiedener Seite gezeigt worden ist,² auch da nirgends erwiesen haben. Ebenso hat er zwar mit der Zurückführung des Physiologus, jenes im 1. Viertel des 2. Jahrhunderts in Alexandria entstandenen Werkes über christliche Tierhymbole auf den Buddhismus recht, geht aber in der Annahme buddhistischer Elemente in der Gnosis und im Protevangelium Jacobi, Evangelium des Thomas und Pseudomattthäus, wie ebenfalls mehrfach eingewandt worden ist, zu weit. Richtig ist es wieder, daß sich in den pseudoklementinischen Recognitionen und den Akten der Disputation zwischen Archelaus und Manes Anklänge an den Buddhismus finden; dagegen scheint mir, wie ich anderwärts³ angedeutet habe, von christlichen Legenden einen Einfluß desselben nur die von Barlaam und Joasaph, Placidus-Eustachius und Valens, nicht aber die von Christophorus zu zeigen. Und noch weniger kann ich zugeben, daß „die Klöster mit dem Mönchs- und Nonnenwesen und dem Unterschied von Novizen und ordinierten Mönchen und Nonnen, das Zölibat und die Tonsur der Geistlichkeit, die Beichte, die Verehrung der Reliquien, der Rosenkranz, der Kirchturmbau, ... der Gebrauch des Räucherwerks und der Glocken“⁴ im Christentum aus dem Buddhismus stammen. Ja vom Mönchswesen und Zölibat braucht man wohl überhaupt nicht erst nachzuweisen, daß sie sich auf andere Weise einfacher erklären,⁵

¹ 1914.

² vgl. meinen Bericht: Christentum und andere Religionen, Zeitschr. f. Kirchengesch. 38, 1920, 167. Daran wird auch dadurch nichts geändert, daß R. SCHMIDT in der neuen Ausgabe von HARDYs Buddhismus nach älteren Paliwerken 1919, 188, 1 GARBE zustimmt.

³ Der buddhistische Ursprung der Placidus-Eustachius-Legende, theol. Literaturzeitung 1917, 257 ff.

⁴ GARBE 118.

⁵ vgl. neuestens STRATHMANN, Geschichte der frühchristlichen Askese I, 1914, 87, 155, 172 ff., 201 ff., 235 f., 241, 243, 245 f., 248, 252 f., 285, 307 f.

von der Tonjur deutet das GARBE selbst an, und auch die Beichte, Reliquienverehrung und der Gebrauch des Räucherwerks waren von primitiver Zeit her in verschiedenen Religionen üblich¹ und brauchen daher im Christentum nicht aus dem Buddhismus abgeleitet werden — nicht einmal die Sitte, die Reliquien zu teilen.² Auch der Rosenkranz, der ebenso nach andern³ auf dem Umweg über den Islam aus dem Buddhismus in das Christentum eingedrungen sein soll, kann in allen drei Religionen neuentstanden sein; denn sein bei uns jetzt üblicher Name braucht nicht durch Verwechslung des indischen japamālā (Gebetskranz) mit japāmālā (Rosenkranz) entstanden zu sein, erscheint vielmehr im Abendland später als die Sache, die uns wieder schon vor den Kreuzzügen und der damit gegebenen Berührung des Abendlandes mit dem Islam begegnet,⁴ und erklärt sich wohl wie der Titel des hortulus animae, Gilgen-gart und anderer Andachtsbücher. Der Umstand aber, daß der Rosenkranz im Schiwaismus aus 84 und im Wischnuismus und Buddhismus aus 108 Kugeln besteht⁵ und daß das möglicherweise astrale Gründe hat, kann deshalb die Originalität des indischen Rosenkranzes nicht beweisen, weil zu dem muhammedanischen 99 oder 101 und dem christlichen zumeist 150 Kugeln gehören. Endlich die Türme, die im Christentum allerdings zuerst in Syrien, dann aber zu Anfang des Mittelalters, „wie es scheint ohne Zusammenhang mit dem Osten“ in Italien vorkommen,⁶ können ebenso wie die Gloden, die im Osten erst später als im Westen auftreten und nie sehr beliebt waren,⁷ deshalb nicht aus dem Buddhismus stammen, weil

¹ vgl. PINCHES, Confession (Assyro-Babylonian), Encyclopaedia of Religion and Ethics III, 1910, 825 ff., FRAZER, The Golden Bough³ I, 1911, 1, 124, 260; II, 1911, 114, 191, 195, 211 f., 214 ff.; V, 1912, 2, 69; VI, 1913, 31, 36, 127, PFISTER, Der Reliquientum im Altertum 1909—12, STEINLEITNER, Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike 1913, MAC CULLOCH, Incense, Encycl. of Rel. and Eth. VII, 1914, 202 ff., Relics (Primitive and Western), ebd. X, 1918, 650 ff. Übrigens beginnt die christliche Reliquienverehrung nicht erst, wie GARBE meint, in der 2. Hälfte des 3. oder dem Anfang des 4. Jahrhunderts, sondern wird schon in dem Martyrium des Poliharp vorausgesetzt.

² auch gegen PFISTER 429 ff., 618 ff.

³ vgl. ED. LEHMANN, Erscheinungswelt der Religion, die Religion in Geschichte und Gegenwart II, 1910, 539; etwas anders, aber ohne jeden Versuch eines Beweises SCHÄFER, The Rosary in Islam, Moslem World 1913, 246.

⁴ vgl. DELEHAYE, Les légendes de S. Eustache et de S. Christophore, Musée 1912, 99 f., O. CLEMEN, Rosenkranz, Die Rel. in Gesch. u. Geg. V, 1913, 26, BLACKMAN, Rosaries, Enc. of Rel. and Eth. X, 854a.

⁵ Von BLACKMAN werden übrigens für den Schiwaismus 32 oder 64 und für andere Kreise neben 108 auch 6, 9, 12, 18, 27, 36 oder 54 Kugeln angegeben und für die Zahl 108 andere Erklärungen mitgeteilt.

⁶ NIK. MÜLLER, Kirchenbau, prot. Realenzyklopädie³ X, 1901, 786.

⁷ vgl. dens., Gloden, ebd. VI, 1899, 705. Über das Alter der Gloden vgl. übrigens JÜLICH, Das älteste Zeugnis für kirchlichen Gebrauch von Gloden, Monatschrift f. Gottesdienst und kirchl. Kunst

dann bei ihm genauer an den Lamaismus zu denken wäre — und das erklärt GARBE selbst an einer späteren Stelle deshalb für unmöglich, weil „der moralisch und intellektuell um vieles schwächere nicht dem stärkeren seine Lebensformen aufnötige“.¹

Damit sind wir schon zu der Frage nach der Abhängigkeit des indischen und tibetanischen Buddhismus vom Christentum hinübergeführt worden, die GARBE auch immer noch an zu zahlreichen Punkten bejahen dürfte. Allerdings einen Einfluß der Erzählung von der Seligpreisung der Mutter Jesu Luk. 11, 27 auf die buddhistische von einer solchen des nachmaligen Buddha durch eine edle Jungfrau, wie wir sie im Mahāvastu und in der Vibhāṣāṭṭha finden, nimmt er nur für den Fall an, daß „ein Zusammenhang zwischen beiden Erzählungen bestehen sollte“, und setzt hinzu: „übrigens verlieren die Übereinstimmungen dadurch an Gewicht, daß in der buddhistischen Erzählung der zukünftige Buddha sein Perlenhalsband abnimmt und der Jungfrau sendet, die daraus den Schluß zieht, daß er sich in sie verliebt habe“.² Ebenso sagt GARBE von der Erzählung vom verlorenen Sohn im Lotus des guten Gesetzes, die jünger als das Gleichnis Luk. 15 sei, sie weise „übrigens eigentlich nur den einen übereinstimmenden Zug auf, daß ein in die Ferne gezogener Sohn arm und elend in das Vaterhaus zurückkehrt“.³ Die Geschichten von (der Vermehrung von Reiskörnern und) der Verwandlung von Wasser in Wein in der Rasava-hini scheint er für christlich beeinflusst zu halten, und desgleichen die von Ananda und dem Cāṇḍālamādhya im Divyāvadāna; aber sie unterscheiden sich doch so sehr von den evangelischen Wundergeschichten und der Erzählung von der Samariterin am Jakobsbrunnen, daß man überhaupt keine Verwandtschaft anzunehmen braucht. Weiterhin der in jüngeren Mahāyāna-schriften uns begegnende und dann auch in die chinesische Kunst übergegangene Vergleich Buddhas mit einem Fischer, der die Menschen wie Fische fängt, kann deshalb kaum aus dem Christentum erklärt werden, weil hier Christus nur ganz selten als Fischer dargestellt wird. Wenn dann die Spekulation von Abibuddha, wie GARBE selbst sagt, vom Mahāyāna-Sutrālamkāra schon um 400 n. Chr. im Nordwesten Indiens vorausgesetzt wird und der Nestorianismus erst im 7. Jahrhundert nach Tibet (aber, wie GRIERSON neuerdings gezeigt hat,⁴ nicht nach

1902, 151 f., Zur Glockenfrage, ebd. 236 f., u. STUHLFAUTH, Glocken und Schallbrett, Repertorium für Kunstwiss. 1919, 162 ff., über ihren Ursprung außerdem WHEELER, Gongs and Bells, Enc. of Rel. and Eth. VI, 1913, 314.

¹ 190 f. ² 38. ³ 46.

⁴ Alopen and Siladitya, Journal of the Royal Asiatic Society 1913, 144, Mādhvas, Madhvāchāris, Enc. of Rel. and Eth. VIII, 1915, 234b, 2.

Indien) gedrungen ist, so kann jene eben nicht christlicher Herkunft sein und brauchen auch auf ihre spätere Ausbildung in Tibet keine christlichen Einflüsse eingewirkt zu haben. Und ebenso dürfte GARBE in der Behauptung des christlichen Einflusses auf den Lamaismus, dessen Verhältnis zum Christentum er zudem vorher in manchen Beziehungen umgekehrt gedacht hatte, zu weit gegangen sein — obwohl er darin noch mehr Vorgänger gehabt hat, als er anführt; sie sind wohl am vollständigsten an einer Stelle aufgezählt, wo man sie zunächst nicht suchen wird, nämlich in SVEN HEDINs *Transhimalaya*.¹ GARBE selbst zitiert den Schluß der Beschreibung des Lamaismus durch RHYS DAVIDS: „fürwahr, der Lamaismus mit seinen geschorenen Priestern, seinen Glocken und Rosenkränzen, seinen Bildern, seinem geweihten Wasser, den prachtstrotzenden Gewändern, seinem heiligen Dienste mit doppelten Chören, Prozessionen, Glaubenssätzen, seinem mystischen Ritual mit Weihrauch, wobei die Laien nichts als Zuschauer sind, mit seinen Äbten, Mönchen und Nonnen von vielen verschiedenen Rangstufen, seiner Verehrung der doppelten Jungfrau (gemeint ist wohl die grüne und weiße Tara, die aber nicht als Jungfrauen bezeichnet werden), von Heiligen und Engeln, mit seinem Fasten und Fegefeuer, seinen Beichten, Götzenbildern und Gemälden, seinen ungeheuren Klöstern und prächtigen Kathedralen, seiner mächtigen Hierarchie, seinen Kardinalen und seinem Papste zeigt, wenigstens auswendig, eine außerordentliche Ähnlichkeit mit der römisch-katholischen Kirche trotz der wesentlichen Verschiedenheit ihrer Lehren und der Art ihres Denkens“ und fährt fort: „man könnte diese Schilderung noch ergänzen durch den Hinweis auf den Krummstab und die Bischofsmütze, die Teufelsaustreibungen, das Rauchfaß mit fünf Ketten, das man nach Belieben schließen oder öffnen kann, die Segenerteilungen, bei denen der Lama seine rechte Hand auf das Haupt der Gläubigen legt, die geistlichen Übungen in der Zurückgezogenheit und anderes mehr. Besondere Beachtung scheint mir ferner das Sichbekreuzen der höheren Lamas vor dem Beginn einer religiösen Handlung zu verdienen, und eine Zeremonie, die eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der Abendmahlsfeier hat.“² Aber diese Ähnlichkeit ist doch, um nur von den letztgenannten, von GARBE besonders hervorgehobenen Gebräuchen zu reden, zunächst bei dem sog. Sichbekreuzen nicht so groß, wie er meint; denn WADDELL, von dem er abhängig ist, beschreibt es näher in folgender Weise: „der Lama berührt seine Stirn leicht mit dem Finger oder der Schelle, indem er das mystische

¹ III, 1912, 283 ff., vgl. auch noch TIELE u. SÖDERBLOM, *Kompendium der Religionsgeschichte* ⁵ 1920, 270, HACKMANN, *Der Buddhismus* ² I, 1917, 65.

² 187.

Om ausspricht; dann berührt er seine Brust, indem er Ah, und weiter die Magengegend, indem er Hūm sagt. Einige Lamas fügen noch Svā-hā hinzu, während andere das Kreuz dadurch vervollständigen, daß sie die linke Schulter berühren und dazu Dam und Yam sagen.¹ Aber um ein wirkliches Sichbetreuzen handelt es sich offenbar nicht, und ebensowenig bei der andern Zeremonie um ein näheres Analogon zur Abendmahlsfeier. Wie nämlich die genauere Beschreibung bei WADDELL zeigt, gießt der Lama dem Gläubigen dreimal ein paar Tropfen Weihwasser in die Hand, mit denen dieser sich erst den Mund ausspült, dann den Scheitel salbt und die er endlich andächtig trinkt; dann hält er ihm ein Gefäß mit einem aus Spiritus oder Bier bereiteten Getränk über und an den Kopf, ebenso wie den Wahrsagebolch (the divining-dagger) und gibt ihm einen Tropfen von jenem zu trinken und drei Pillen aus Brotteig zu essen. Wenn WADDELL endlich sagt — und auch das hebt GARBE besonders hervor, im Lamaismus „hielten die Priester die Schlüssel zur Hölle und zum Himmel in der Hand; denn sie hätten das Sprichwort erfunden: ohne einen Lama vor sich kann man sich nicht zu Gott nahen“,² so ist der Ausdruck offenbar wieder vom Christentum entlehnt; die Sache aber kann in diesem und den andern, vorher erwähnten Fällen sehr gut ohne dessen Einfluß entstanden sein. Gewiß ist, wie GARBE zeigt, die Möglichkeit eines christlichen Einflusses auf den Lamaismus vorhanden; ja wir wissen, daß dieser einzelne Geräte in späterer Zeit tatsächlich aus dem Westen bezogen hat, aber eine weitergehende Abhängigkeit des Lamaismus vom Christentum, namentlich von dem doch recht andersartigen Nestorianismus braucht man m. n. nicht anzunehmen.

Im chinesischen Buddhismus hat GARBE nur eine an das neue Testament erinnernde Erzählung und eine Darstellung der Kwanhin aus dem Christentum erklärt, auch erwähnt, „daß selbst die Taufe in die entartete Form des Buddhismus aufgenommen worden ist“,³ jedoch sonst behauptete Einwirkungen des Christentums auf den chinesischen und ebenso den japanischen Buddhismus noch nicht untersucht. Das hätte ja auch noch weniger als die Erörterung des Verhältnisses des Lamaismus zum Christentum zu seinem Thema gehört, muß aber natürlich an anderer Stelle einmal geschehen und soll daher im folgenden unternommen werden. Und zwar stelle ich zunächst die bisherige Literatur über die Frage zusammen, untersuche dann die Möglichkeit eines solchen Einflusses und zeige endlich, wo und wie weit er tatsächlich stattgefunden hat.

¹ The Buddhism of Tibet 1895, 428.

² 422f.

³ 179.

1.

Wie ich aus SÖDERBLOMS epochemachendem Buch über das Werden des Gottesglaubens¹ entnehme, hat schon der Jesuit TRIGAULT in VARENS 1649 zuerst erschienener *Descriptio regni Japoniae ex variis auctoribus redacta*² im chinesischen Buddhismus eine gewisse Ahnung von der christlichen Dreieinigkeit gefunden und sein Ordensbruder KIRCHER in seiner 1667 veröffentlichten *China monumentis qua sacris qua profanis illustrata* von den eben erwähnten Darstellungen „der heiligen Jungfrau mit ihrem gesegneten Sohn in den Armen“ geurteilt, daß man in ihnen und anderen Gegenständen Spuren der Wirksamkeit des Apostels Thomas oder späterer Arbeiter des Evangeliums „fromm glauben kann“. Auch SÖDERBLOM selbst findet es nicht unwahrscheinlich, „daß der weibliche Kuanhin-Typus mit dem Kinde auf dem Schoße unter nestorianischem Einflusse gebildet worden ist und einfach auf Marienbilder zurückgeht“³ — aber wenn ich das auch gleich hier anschließen wollte, so möchte ich doch im übrigen chronologisch verfahren und daher zunächst von denen reden, die vorher einen christlichen Einfluß auf den ostasiatischen Buddhismus angenommen haben.

In größerem Umfange hat das wohl zuerst LLOYD getan und zwar zunächst in einer 1894, in den *Transactions of the Asiatic Society of Japan* erschienenen Arbeit: *Developments of Japanese Buddhism*, die nach HAAS' Ausdruck⁴ sieben Jahre später unter dem Titel: *The Creed of Half Japan* in neuer Auflage erschienen ist und deshalb hier noch nicht besprochen zu werden braucht. LLOYD veröffentlichte 1908 in den *Verhandlungen derselben Gesellschaft*⁵ vier Vorträge über *Formative Elements of Japanese Buddhism*, die außerdem im gleichen Jahr in dem im übrigen (nachdem ein ausführlicheres Manuskript in der Druckerei verbrannt war) schnell zusammengeschriebenen Buch: *The Wheat among the Tares* nochmals abgedruckt wurden. Ihre Hauptresultate und diejenigen dieses Buchs wurden dann in einem in den *Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*⁶ veröffentlichten Aufsatz über *Kirchenväter und Mahayanismus*, sowie einem Vortrag: *The Ophite Gnostics and the Pure Land Sect in Japan* kurz zusammengefaßt, den LLOYD im

¹ 1916, 329f.

² Deutsch in: ROSSEN *unterschiedliche Gottesdienste* 1674, 1000f.

³ 330, 24.

⁴ Neuere Literatur über den Buddhismus von China und Japan, *Ostas. Zeitschr.* 1912/13, 241, *Der Buddhismus der Japaner* in: *Die Religionen des Orients, Kultur der Gegenwart* I, III, 1², 1913, 241.

⁵ 35, 191ff.

⁶ 1907—09, 339ff.

Herbst desselben Jahres auf dem internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Oxford hielt und der im Auszug in dessen Verhandlungen erschienen ist.¹ Freilich stellte LLOYD namentlich hier über die Verbreitung des Buddhismus nach Westen hin und seinen Einfluß nicht nur auf das Christentum, sondern schon die vorchristliche Entwicklung des vorderen Orients und Griechenlands so verkehrte und unsinnige Behauptungen auf, daß man auch zu seiner umgekehrten These nicht viel Vertrauen haben wird. Er ließ nämlich Buddha bis an die Grenzen des persischen Reiches predigen, seine Landsleute, die Sakhas, die er meist den Saken² gleichsetzte, an den Expeditionen des Darius und Xerxes teilnehmen,³ und den Buddhismus auf die griechische Philosophie, den Essenismus und Philo, die spätern ägyptischen und vorderasiatischen Kulte einwirken.⁴ Im „Weizen“ hatte er einen solchen Einfluß auch auf den von Hippolyt — LLOYD schreibt die Philosophumena hier immer noch Origenes zu — mitgeteilten Maaßenerhymnus angenommen und selbst deren Namen aus buddhistischer Schlangenverehrung abgeleitet, auch den Peratismus als reine Mahāyānalehre bezeichnet, Basilides und Karpocrates für Buddhisten erklärt, ja, ohne allerdings darauf Wert legen zu wollen, Melchisedek, auf den sich die Theodotianer beriefen, mit Dharmarāja, wie sich im Sadharma Bundarika Buddha nennt, gleichgesetzt und endlich den kolossalen Engel, von dem Elchesai sein Buch empfangen haben wollte, auf die Statue auf der Höhe des Banian bei Kabul gedeutet, die die Chinesen den künftigen Buddha nennen.⁵ Aber obwohl das wieder fast durchweg abzulehnen

¹ 1908, I, 132 ff.

² vgl. über diese neuestens HÜSING, Die Saken, Berichte des Forschungs-Instituts für Osten und Orient in Wien II, 1918 (Sonderabdruck).

³ Transact. of the As. Soc. 35, 227 sagt er sogar außerdem: „später kämpften Sakhas, die möglicherweise unterdessen Buddhisten geworden waren, in den persischen Heeren gegen Alexander und nach seinem Tode in den zahlreichen Heeren, die seine Nachfolger für ihre häufigen Kriege unter einander aufstellten. Als ihre Kriege zu Ende waren, taten die griechischen Herrscher von Antiochia und dem Osten daselbe, was die Römer nach ihnen mit solchem überraschenden Erfolg taten: sie bildeten Kolonien von Veteranen... Es gab viele solche Kolonien von scythischen Veteranen“ (die Sakhas werden auch sonst mit den Scythen überhaupt gleichgestellt): ich möchte nur eine nennen: ... ihr griechischer Name lautete Scythopolis, die Stadt der Sakhas“.

⁴ Ganz unglaublich ist die Bemerkung Transact. of the 3. Internat. Congress I, 133, die ich deshalb im Original hersehe: Asoka's rock-inscriptions bear witness to the fact that Buddhism in his day had reached very far to the west. Buddhism remains found in the lands bordering the Black Sea testify to the truth of the story; which is further corroborated by the incursion of the Gauls into Asia Minor about B. C. 260. Members of these tribes must have carried with them Buddhist doctrines, which were no longer purely Indian, but had been tinged by the mythological ideas of the countries through which they passed.

⁵ vgl. auch schon Transact. of the As. Soc. 35, 243. Übrigens glaubt BRANDT, Elchesai 1912, 10, „daß Hippolytus das ὑπὸ ἀγγέλου sich nur hinzugedacht habe“.

sein wird, so könnte LLOYD doch mit der hier zuerst begegnenden Behauptung, die japanische Shingonsekte (die in den „Bildungselementen“¹ als „tatsächlich dasselbe System wie der Manichäismus“ bezeichnet worden war) stamme aus dem ägyptischen Gnostizismus, ebenso recht haben, wie mit der Ausdehnung dieser These auch auf die japanische Tendai- und Jodosekte in dem Oxford- Vortrag — wenn die letztere (denn sie ist unter der Sekte des reinen Landes zu verstehen) speziell auf den Ophitismus zurückgeführt wird, so meint LLOYD damit in Wahrheit den Elkesaitismus. In seinem spätern Buch: *Shinran and his Work*,² das bei diesem Begründer der von der Jodosekte wieder abgezweigten Shinshu im allgemeinen nur Parallelen zum neuen Testament fand, wurden doch manche seiner Äußerungen aus diesem erklärt, und ebenso sein Gönner Kanazane, sowie namentlich der bereits 614 geborene Zendō, der in einem besondern, im „Glauben von halb Japan“ wieder abgedruckten Anhang behandelt wird, als vom Christentum beeinflusst bezeichnet. Aber ehe wir zu diesem letzten Buche LLOYDs kommen, ist zunächst ein in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1910³ erschienener Artikel: das Begräbnisritual der japanischen Mantra- (d. h. Shingon-) Sekte zu erwähnen, der mit den Worten schließt: „mir ist kaum ein Zweifel, daß wir in der Shingon- und in der Shin- Sekte zwei verschiedene gnostische Lehreinflüsse im japanischen Buddhismus zu konstatieren haben, von denen der eine letztlich auf Alexandrien und die Systeme des Basilides und Mani, der andere auf die Häresie der Elkesaiten zurückgeht und daß diese letztere, unter nestorianischen und andern Einflüssen, im Laufe der Zeit sich christlichen Glaubensidealen mehr und mehr genähert hat“.⁴ Nochmals wiederholt wird die erstere Behauptung dann in dem Artikel *Death and Disposal of the Dead (Japanese)* in der *Encyclopaedia of Religion and Ethics*⁵ und in dem schon mehrfach erwähnten abschließenden Werke: *der Glaube von halb Japan*, das an dieser Stelle freilich zugleich wieder die Abhängigkeit der Gnosis vom Buddhismus, genauer der Pistis Sophia vom Saddharma Pundarika-Sutra oder einem ähnlichen behauptet. Auch läßt es, wie andere gnostische Richtungen, so den Basilidianismus schon in Indien (wohin er durch ägyptische Kaufleute gebracht worden sei) auf den Buddhismus einwirken; aber sofern die entsprechenden Sekten später nur noch in Japan vorhanden waren oder jetzt nur noch hier vorhanden und uns nur in dieser Form bekannt sind, müssen wir doch an dieser Stelle von jenen Theorien reden. Auch die in China entstandene Kegon- und Tendai- Sekte, ja den japanischen Buddhismus überhaupt läßt LLOYD vom Gnosti-

¹ 201.

² 1910.

³ 13 ff.

⁴ 15.

⁵ IV, 1911, 485 ff.

zismus, dagegen namentlich die Jodo- und Shin-, aber auch die japanische Shingon- und Tendaisekte vom Nestorianismus beeinflusst worden sein.

Hierin stimmte LLOYD später auch der manchmal von ihm zitierte und deshalb gleich hier anzuschließende HAAS zu, während er früher¹ nur moderne christliche Einflüsse auf den japanischen Buddhismus angenommen und an LLOYDs Arbeiten scharfe Kritik geübt hatte. Er leitete zuerst in einem in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft für 1910² erschienenen Artikel: Tenrikho diese aus der japanischen Nationalreligion hervorgegangene Sekte, da die Familie ihrer Begründerin seit Generationen der Jodo-Sekte angehört habe und diese (genauer die Schrift des Koa Shōnin, Fushi Sogo) auf den Nestorianismus zurückgehe, ebenfalls von diesem ab, wenn er auch zugleich noch sagte: „wären die Prämissen nicht schon derart, daß sie die Prediger (wohl nicht nur die der Tenrikho-, sondern auch die der Jodo-Sekte), geradezu zwingen müssen, Folgerungen daraus abzuleiten, die sich mit christlichen Glaubensvorstellungen decken, oder wären die Prediger nicht befähigt, solche notwendige logische Folgerungen von selbst zu finden: gegen die heutige Christentumsverkündigung in Japan vermögen sie sich nicht abzuschließen, und so wird ihnen diese Wegweiserin, ohne daß sie selber sich des bewußt zu werden brauchen“.³ Wie HAAS in seinen im selben Jahr in der gleichen Zeitschrift veröffentlichten Tanzpsalmen der Tenrikho-kwai⁴ zu einigen Stellen dieser solche aus dem neuen Testament wohl nur als Parallelen verglich, so auch in seinen gleichzeitig erschienenen Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvati-Buddhismus „Amida Buddha unsere Zuflucht“, in denen jenes Urteil über moderne christliche Einflüsse auf den japanischen Buddhismus wiederholt wird, zu einer Äußerung Koa Shōnins, des vierten Oberhauptes der aus der Jodosekte hervorgegangenen Chinzei-Partei, Joh. 3, 16 wohl nur als ein ähnliches „Kernwort“,⁵ bemerkte aber zu einer Äußerung Shinrans, in der von dem vorhin schon erwähnten Zendo die Rede ist: „es sei daran erinnert, daß im Jahre 635 der Nesto-

¹ Japans Zukunftsreligion 1907, 57, 112f. Eine buddhistische Predigt aus Japan, die christliche Welt 1908, 1087, Religion der Japaner 1905—1908, Archiv für Religionswissenschaft 1910, 390, Besprechung von LLOYDs Arbeiten, Ostasiatische Zeitschrift 1912/13, 238ff., auch Religion der Japaner 1909—1913, Arch. f. Religionswiss. 1914, 275. Hier wird auch die Schrift von RICHARD, The New Testament of Higher Buddhism 1910 besprochen, die uns nicht interessiert, da R. die Mahāyāna-lehre und das Christentum nur auf eine gemeinsame Quelle zurückführt.

² 129ff.

³ 144f.

⁴ 162ff., 193ff.

⁵ vgl. HAAS, Die japanische Umgestaltung des Buddhismus durch Honen Shōnin (1188—1212) u. Shinran Shōnin (1173—1262), Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. 1912, 136.

rianer Olofen in ... Ch'ang-ngan", wo Zendo wohnte, „seinen Einzug hielt“,¹ d. h. wohl Zendo beeinflussen konnte. Dagegen in dem Kommentar zu seinem Vortrag: christliche Klänge im japanischen Buddhismus, der wie jener wieder in der bereits mehrfach genannten Zeitschrift für 1912 erschien,² sagte HAAS nur: „wie sind so durchaus fremde Gedanken in die buddhistische Religion hineingekommen? — so durchaus christliche, evangelische Gedanken! Sie sind nicht hineingekommen erst durch die moderne christliche Mission, die seit fünfzig Jahren an der Christianisierung des japanischen Volkes arbeitet. Auch nicht etwa durch die Jesuitenmissionare vor dreihundert Jahren. Als der erste dieser Männer, Franz Xavier, im Jahre 1549 nach Japan kam, fand er diese Form des Buddhismus da allbereits vor, auch er zu bassem Erstaunen. Und die Stifter der Jodo-Sette und der Jodo-Shin-Sette starben, beide hochbejahrt, der eine bereits 1212, der andere 1262. Wie sie gekommen in die Religion des Buddha, die ihr so durchaus konträren Gedanken, diese Frage kann ich im Rahmen dieses Aufsatzes nicht versuchen, zu beantworten. Das mag einer besonderen Untersuchung aufbehalten bleiben“³ — und sie ist bis heute leider noch nicht erschienen. Nur „eine frappante Parallele zu den biblischen Speisungsgeschichten in einem buddhistischen“ — und zwar chinesischen — „Sutra“ hat HAAS, wieder in derselben Zeitschrift für 1914,⁴ als vielleicht aus dem neuen Testament zu erklärend bezeichnet und bei dieser Gelegenheit bemerkt: „es wäre nicht die einzige buddhistische Entlehnung aus der Gedankenwelt des Christentums“⁵.

Ebenso ist — in Umkehrung des jetzt gewöhnlich angenommenen Verhältnisses — auch vorher schon mehrfach versucht worden, in ostasiatischen Schriften erhaltene Erzählungen aus dem Leben Buddhas oder seiner Jünger auf das Christentum zurückzuführen. Zuerst sagte wohl ich selbst in meiner religionsgeschichtlichen Erklärung des neuen Testaments⁶ bei Besprechung der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel zu der Notiz im Abhinishkrāmana Sutra, der junge künftige Buddha habe zur Zeit des Ausflugs, bei dem er schließlich, in Betrachtung versunken, wiedergefunden worden sein soll, sein zwölftes Lebensjahr vollendet gehabt und die Mithis, die ihn bei einer späteren Gelegenheit besuchten, seien in den Shasters und Vedas durchaus beschlagen gewesen: „diese Parallelen“ (es war zugleich noch von einer solchen aus den Jātakas die Rede, die hier nicht in Betracht kommt) „erklären sich, wenn man sie nicht für zufällig halten will, eher aus einer Abhängigkeit des Buddhismus vom Christentum“; da das Abhinishkrāmana Sutra uns nur in einer chine-

¹ 122, 1. ² 1 ff., 34 ff., 129 ff. ³ 144. ⁴ 148 ff. ⁵ 155. Vergl. aber den Nachtrag am Ende des Schlußartikels. ⁶ 1909, 244.

sischen Übersetzung erhalten ist, die sich außerdem von andern Übersetzungen unterscheidet,¹ würde es sich dabei möglicherweise um einen Einfluß des Christentums erst auf den chinesischen Buddhismus handeln.

Einen solchen des Nestorianismus und Protestantismus auf einige japanische Sekten hält auch der erste, der Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Jahre 1910 erstattete Bericht² für ausgemacht, äußert sich aber leider nicht näher über diese Frage.

Von der schon oben erwähnten Darstellung der Kwanjin mit einem Kinde auf dem Arme oder Schoße sagt O. MÜNSTERBERG in seiner chinesischen Kunstgeschichte³; „wenn es auch nicht bewiesen ist und kaum jemals bewiesen werden kann, so halte ich die Annahme durchaus für möglich, daß diese letztere Darstellung der christlichen Kunstsprache, wenn auch nicht der christlichen Lehre entnommen ist“. H. MÜLLER will in seinem, in der Zeitschrift für Ethnologie 1911 erschienenen Aufsatz: Über das taoistische Pantheon der Chinesen⁴ sogar die Figur der Kwanjin selbst auf christliche Einflüsse zurückführen und hält auch weitere solche Einwirkungen auf den chinesischen Buddhismus für möglich.

Speziell bei der in der chinesischen Übersetzung von Āsvaghosa's Sūtrālamkāra uns erhaltenen Erzählung, die man das Scherflein des armen Weibes überschreiben könnte, erklären das GOETZ⁵ in seinem 1912 im Katholik erschienenen Aufsatz: „Indische Einflüsse auf neutestamentliche Erzählungen“, WINTERNITZ⁶ in seiner Geschichte der indischen Literatur, FABER⁷ in seinen buddhistischen und neutestamentlichen Erzählungen und GARBE für denkbar; doch sprechen sie sich eben alle nicht bestimmt in diesem Sinne aus. So sagt GOETZ: „ich will es nicht behaupten, aber die Buddhisten kommen mir in vielen Parallelen vor wie die Brahlhänse, die alles ebenso gut oder besser haben wollten, wie die Christen, und dabei oft schrecklich schlecht abschnitten. Diese Vermutung ließe sich sogar viel besser begründen, als die buddhistischen Einflüsse auf die Evangelien“; WINTERNITZ: „es ist auch hier nicht unmöglich, daß die Buddhisten . . . von den christlichen Missionaren gelernt haben. Möglich ist es aber auch, daß uns eine ältere und bessere Form der buddhistischen Legende verloren gegangen ist“; FABER: „es ist sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß wir die christliche Erzählung als das Prototyp zu der buddhistischen anzusprechen haben“, und endlich

¹ vgl. WASSILJEW, Der Buddhismus I. 1860, 123f.

² World Missionary Conference 1910. Report of Commission I, 88, 232.

³ I, 1910, 170.

⁴ 411.

⁵ IV, 10, 19.

⁶ II, 1, 1913, 283.

⁷ 1913, 57. Die hier geäußerten Bedenken gegen die „Echtheit“ des Sūtrālamkāra sind nach WINTERNITZ 208f. u. ANESAKI, Āsvaghosa, Enc. of Rel. and Eth. II, 1909, 159 a nicht begründet.

GARBE: „wer ... weiß, wie im ganzen Orient Übersetzer und Bearbeiter ohne jedes Bedenken alles interpolieren, was gerade zu ihrer Kenntnis gelangt und ihnen in den Zusammenhang zu passen scheint, wird auch in diesem Fall geneigt sein, an die Ursprünglichkeit der christlichen Erzählung zu glauben.“ Daß derselbe Gelehrte die schon vorhin erwähnte Darstellung der Kwanjin auf christliche Einflüsse zurückführt und „selbst die Taufe in die entartete Form des Buddhismus aufgenommen worden“ sein läßt, sahen wir ja bereits.

So ist hier nur noch zu erwähnen, daß sich auch neuestens der Direktor einer in China und Japan arbeitenden Missionsgesellschaft und einige ebendort tätigen Missionare im selben Sinne wie die Gewährsmänner des der Edinburgher Konferenz erstatteten ersten Berichts ausgesprochen haben. WITTE¹ sagte in einem in der christlichen Welt für 1915 erschienenen Artikel: „Zur Propaganda des japanischen Buddhismus in China und zur Propaganda der Religionen überhaupt“: „wer in Japan das wundervoll ausgestaltete kirchliche Leben des Buddhismus mit den unzählbaren Scharen der Teilnehmer und die riesige Opferfreudigkeit dieser Andächtigen sah, wird ganz überrascht und tief bewegt von der Fülle des Lebens, das hier pulsiert. Es ist dieser Buddhismus ja nicht mehr die genuine Religion des indischen Sakhamuni. Es ist eine neue Religion, dem alten Stamm entsprossen, durch viele Reiser veredelt. Das Christentum hat sie vielleicht mit erzeugen helfen. Und daß sie heute so blütenprächtigt dasteht, dankt sie den Anregungen und Bedrufen der christlichen Mission in Japan. ... Die Idee der christlichen Liebe hat das buddhistische Mitleid verklärt, christliches Verantwortlichkeitsgefühl ihr Pflichtbewußtsein gestärkt, christliche Gedanken, Grundsätze und Sitten haben ihr religiöses Leben durchdrungen, ihr kirchliches Leben ist in Kultus, Gemeindeleben, Liebesanstalten und Bildungsunternehmungen nach christlichem Vorbilde umorganisiert worden. Der atheistische Buddhismus ist bis an die Grenze des christlichen Gottesglaubens, bis an die Grenze des christlichen Erlöser- und Erlösungsglaubens gerückt worden; d. h. aber: nicht das neubelebte Buddhistische, sondern das neu eingedrungene Christliche an seinem Sein gibt dem japanischen Buddhismus das blühende Leben, das er hat.“ Ähnlich schrieb REISCHAUER in einem, in dem International Review of Missions für 1915 erschienenen Artikel über „die Lebenskräfte des japanischen Buddhismus im Verhältnis zum Christentum“²: „einige Heiden, die vom Christentum beeinflusst sind, sprechen von Amida als dem himmlischen Vater ...

¹ 34.

² 574, 579.

wo Götzendienst und Aberglaube im modernen Japan zusammenbricht, da ist das nicht den Kräften im Buddhismus, sondern den außerhalb seiner und im Gegensatz zu ihm vorhandenen zu verdanken.“ Ja INGLIS wollte in einer im nächsten Jahrgang derselben Zeitschrift veröffentlichten Arbeit über das christliche Element im chinesischen Buddhismus¹ auch schon im apostolischen Zeitalter und dann durch das römische und persische Reich einen christlichen Einfluß auf China ausgeübt sein lassen, wenngleich er mit Bezug auf den vom Nestorianismus ausgehenden nur sagte: „während Zendo sein Material von seinen Vorgängern übernahm, erhielt er vom Christentum den Ansporn, die beiden Religionen gemeinsamen Seiten starker zu betonen“. Endlich GRAF KEYSERLING sagt in seinem „Reisetagebuch eines Philosophen“² geradezu und unter Berufung nicht nur auf RICHARD und LLOYD, sondern auch ein mir nicht zugängliches Buch von GORDON, *World Healers or the Lotus Gospel and its Bodhisattvas, compared with Early Christianity*: „die führenden Missionare neigen zu der Ansicht, der höhere Buddhismus sei tatsächlich Christentum, eine Fortbildung der Lehre Jesu Christi, nicht Gautama Buddha“, und wenn er auch fortfährt: „aber die erstaunliche Konvergenz innerhalb der Dogmenentwicklung kann sehr wohl auch ohne direkte historische Abhängigkeit zustande gekommen sein“ und, wo er gleichwohl von Abhängigkeit redet, die Mahāyāna-lehre überhaupt, nicht nur den ostasiatischen Buddhismus im Auge hat, so berührt er sich doch speziell mit LLOYD, wenn er sagt: „bei der großen Plastizität des Mahāyāna ... darf wohl vorausgesetzt werden, daß alle Einflüsse mitgewirkt haben, die überhaupt in Frage kamen, u. a. der des Christentums, das in seinen gnostischen, ophitischen und nestorianischen Abarten in Mittel-Asien eben damals zu einer geistlichen Großmacht heranzuwachsen begann“.³ Ja, daß ähnliche Anschauungen auch unter den Japanern selbst hie und da Anklang gefunden haben, zeigt seine weitere (freilich sehr auffällige) Bemerkung: „heute morgen hatte ich im Tempel (zu Koya), wo ich hause, die Frühmesse versäumt. Als ich dem Abte mein Bedauern darüber aussprach, erklärte dieser sich sofort bereit, sie noch einmal für mich zu zelebrieren, da mich das uralte, über Indien wahrscheinlich aus Ägypten stammende Ritual gewiß interessieren würde“.⁴

Und so ließen sich vielleicht noch andere Äußerungen aus neuester Zeit anführen, die alle zeigen, daß nicht nur untersucht werden muß, ob überhaupt seitens des Christentums eine Einwirkung auf den ostasiatischen Buddhismus stattfand, sondern auch, wie stark dieselbe war.

¹ 599f.

² 1919, 513.

³ 443. ⁴ 450.

2.

Um über die Möglichkeit eines christlichen Einflusses auf den chinesischen und japanischen Buddhismus zu entscheiden, wird es nicht überflüssig sein, zunächst zu untersuchen, ob früher schon von Vorderasien aus Wirkungen auf China ausgegangen sind. Zwar ist natürlich, wenn das nicht der Fall war, damit nicht ausgeschlossen, daß es später geschah, und ebensowenig, wenn es der Fall war, damit gesagt, daß es auch später und zwar in der hier in Rede stehenden Weise stattfand; aber trotzdem dürfte das letztere wahrscheinlicher als das Gegenteil sein. Man könnte sogar vorher noch untersuchen, ob in vorchristlicher Zeit bereits Handelsbeziehungen zwischen Ost und West, die einen Gedankenaustausch besonders erleichtern mußten, bestanden, indes von solchen hören wir ausdrücklich erst am Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr.¹ Allerdings fanden sich vor etwa neunzig Jahren in ägyptischen Gräbern der 18. Dynastie Porzellanflaschen, die zweifellos aus China stammten; aber sie waren von den pfiffigen Arabern bei der Aufdeckung der Gräber in diese hineingeschmuggelt worden und erst kurze Zeit, bevor sie gefunden wurden, entstanden. Dagegen scheint der Prophet Ezechiel (16, 10, 13) bereits die Seide zu kennen, während der erste Grieche, der sie mit ihrem einheimischen Namen benennt, Nearchos, der Admiral Alexanders d. Gr., sie in Indien kennen gelernt haben wird.² Immerhin könnten auch vor dem Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts schon nicht nur Waaren, sondern auch Ideen und nicht nur von Osten nach Westen, sondern auch in umgekehrter Richtung gewandert sein — läßt sich das also nachweisen?

Wenn LACOUPE³ die ganze chinesische Zivilisation aus Baktrien oder vielmehr Babylonien stammen ließ, so ist das — und damit zugleich schon im Voraus der ähnliche Versuch von BALL⁴ — von CONRADY⁵ widerlegt worden, und auch der Panbabylonismus⁶ kann natürlich, wenn

¹ vgl. VON RICHTHOFEN, China I, 1877, 454 ff., HIRTH, China and the Roman Orient 1885, 171, HERRMANN, Die alten Seidenstraßen zwischen China und Syrien 1910, 1.

² vgl. NISSEN, Der Verkehr zwischen China und dem römischen Reiche, Bonner Jahrbücher 1894, 95, 4 f., 8. Die andern von ihm angeführten Zeugnisse stammen frühestens aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert. Wertlos WERDMÜLLER VAN ELGG, Relations politiques et commerciales entre l'ancien empire Romain et la Chine, Giornale della società asiatica-italiana 1887, 76 f.

³ Western Origin of the Early Chinese Civilisation 1894.

⁴ Sumerian and Chinese 1914.

⁵ in: Geschichte des Orients, in: PFLUGK-HARTUNG, Weltgeschichte v. J. 479 ff., vgl. auch H. MÜLLER 408, JASTROW, Die Religion Babyloniens u. Assyriens II, 1912, 745, JEREMIAS, Allgemeine Religionsgeschichte 1918, 173 f. u. über die Arbeiten von DE SAUSSURE außerdem FRANKE, Die religionswissenschaftliche Literatur über China, Arch. f. Religionswiss. 1915, 407. Die Widerlegung der Theorie von VON RICHTHOFEN, die chinesische Zivilisation stamme von der östlichen Abdachung des Pamir, gehört natürlich nicht hierher, dürfte aber im übrigen zugleich die von DE GROOT, Les fêtes annuellement célébrées à Émoui 1886, I, 378 ff., Religion in China 1912, 283 f. und auch von JASTROW für möglich erklärte Anschauung treffen.

⁶ neuestens entwickelt von JEREMIAS 3 f., 6.

er sich überhaupt als unhaltbar erwiesen hat,¹ nicht mehr auf China angewandt werden. Aber wie z. B. auch EHRENREICH² anerkennt, könnte ja trotzdem, und zwar schon in alter Zeit, die babylonische Religion, wie vielleicht auf andere Religionen, so auf die chinesische eingewirkt haben; die Beweise dafür, die JEREMIAS in seinem Handbuch der altorientalischen Geisteskultur³ zusammenstellt, müssen also im einzelnen, wenn auch in anderer Reihenfolge, als in der sie dort erscheinen, nachgeprüft werden.

Beginnen wir da mit dem Mythos von der Erschaffung des Menschen aus Erde, so braucht er bei den Chinesen so wenig wie bei den Indern, Ägyptern und Griechen von den Babyloniern entlehnt zu sein; findet er sich doch auch bei gewissen Indianerstämmen Nordamerikas, die darin nicht von der Genesis und erst recht nicht von den Babyloniern abhängig sein werden.⁴ Ferner die chinesische Sintflutsage ist vielleicht von Haus aus ein kosmogonischer Mythos und hat jedenfalls mit der babylonischen ebenso wenig etwas zu tun, wie die meisten andern, die wir in den verschiedensten Gegenden der Erde finden.⁵ Weiterhin die Tradition, „daß zur Zeit des Kaisers Fu-hi“ (2852 v. Chr.) „aus dem Wasser des Flusses Meng-he oder Hoang-ho ein Ungeheuer mit Pferdekörper und Drachenkopf kam, dessen Rücken eine mit Schriftzeichen versehene Tafel trug, auf Grund welcher die Schriftcharaktere, die Kreise der acht mystischen Diagramme und durch sie die Schrift erfunden sei“,⁶ erinnert zwar stärker als die Mythen anderer Völker an den babylonischen Dannesmythos; aber ein Wesen, das, wie Berossus sagt, ganz und gar den Körper eines Fisches und unterhalb des Fischkopfes einen andern, menschlichen Kopf und ebenso Menschenfüße, die aus dem Fischschwanz hervortrugen, hatte, ist doch noch etwas ziemlich anderes als ein Ungeheuer mit Pferdekörper und Drachenkopf. Vollends mit den „mystischen Diagrammen der protoelamischen Schrift“⁷ haben die chinesischen Diagramme nur den

¹ vgl. namentlich W. SCHMIDT, Panbabylonismus u. ethnologischer Elementargedanke, Mitteilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien 1908, 73 ff., KUGLER, Auf den Trümmern des Panbabylonismus, Anthropos 1909, IV, 477 ff.

² Allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen 1910, 98.

³ 1913.

⁴ vgl. SPENCE, Cosmogony and Cosmology (North American), Enc. of Rel. and Eth. IV, 127. Wenn JEREMIAS übrigens das Jeng-suh-t'ung (so ist statt Joug-su-tong zu lesen) zitiert, so ist dasselbe erst im 2. Jahrhundert n. Chr. entstanden.

⁵ vgl. WOODS, Deluge, Enc. of Rel. and Eth. IV, 556, auch gegen VON ANDRIAN, Der Höhentumulus asiatischer und europäischer Völker 1891, XXVII. Nicht kontrollieren kann ich die chinesische Sintfluterzählung bei PAUL CLAUDEL, Le repos du septième jour (Théâtre IV, 35):

Celui que vous appelez Fou-hi

Sortit de l'arche où était renfermée la semence de toutes les choses vivantes, ayant avec lui sa femme
Et trois fils avec ses trois brus....

Et étant sorti, il offrit un sacrifice au Dieu du ciel.

⁶ JEREMIAS 17 f.

⁷ ebb. 18, vgl. auch 8.

Namen gemein und wenn JEREMIAS diese auch wegen ihrer Achtzahl auf Babylonien zurückführen will, so genügt das natürlich ebensowenig. Allerdings hat, wie ich gleich hier einschalten kann, WANDA VON BARTELS in ihrer Schrift: die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihren Beziehungen zu den acht Kwa der Chinesen¹ diese mit Berufung auf jenes Drachentpferd des Fühsi ebenfalls aus der Fremde (freilich nicht aus Babylonien, sondern aus einer der chinesischen und babylonischen Tradition gemeinsamen Quelle) abgeleitet und JASTROW ist überzeugt, „daß wir in der chinesischen Literatur Reflexen von Anschauungen begegnen, die auf die babylonisch-assyrische, bez. auf die vom Zweistromland abhängige etruskische Leberschau hinweisen“;² aber diese kosmologischen Spekulationen des Yiting sind erst sehr spät entstanden; in den vierundsechzig Kapiteln des ursprünglichen Werks ist nichts davon enthalten.³ Auch die vier Himmelsgegenden brauchen von den Chinesen nicht nach dem Vorbild der Babylonier unterschieden worden zu sein; finden sie sich doch schon bei Primitiven, ebenso wie die zu ihrer Unterscheidung dienenden Farben⁴, die zu diesem Zweck bei den Babyloniern nicht dienen. Der Kreis von zwölf Tieren, die zwölf Zeiteinheiten bezeichnen, ist, wie BOLL⁵ gezeigt hat, in China erst im 1. nachchristlichen Jahrhundert nachweisbar und aus dem Hellenismus zu erklären; daß Einzelheiten in letzter Linie aus Babylonien stammen können, ist also für die uns hier beschäftigende Frage bedeutungslos. Und ebenso gilt das von dem Jahresanfang, der bei den Sumerern und Chinesen übrigens nur im allgemeinen in den Januar fiel⁶: denn darauf konnten (wie z. B. die indischen Dravidas) gewiß die letzteren ohne das Vorbild der ersteren verfallen. Auch daß die Chinesen eine Periode von zweiundsiebzig Jahren hatten, beweist, da sich das auf besondere, hier nicht zu beschreibende Weise erklärt,⁷ nicht Abhängigkeit von den Babyloniern, und daß vollends der Kaiser jedes Jahr mit einem goldnen (?) Pflug

¹ 1912, 68 ff., vgl. dagegen auch die Besprechung von GRUPPE, Deutsche Literaturzeitung 1913, 910 f.

² II, 737, 2, vgl. auch On Babylonian, Etruscan and Chinese Divination, Actes du IVe congrès international d'histoire des religions 1913, 110, Babylonian-Assyrian Birth-Omens and their Cultural Significance 1914, 4, 67.

³ vgl. WALSHE, Cosmogony and Cosmology (Chinese), Enc. of Rel. and Eth. IV, 138 b.

⁴ vgl. meine Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum 1916, 49 f.

⁵ Der ostasiatische Tierzyklus im Hellenismus, T'oung Pao 1912, 699 ff., auch Actes du seizième congrès international des orientalistes 1912, 44 f.

⁶ vgl. auch HOMMEL, Calendar (Babylonian), Enc. of Rel. and Eth. III, 74a u. BULLOCK u. GRAY, Calendar (Chinese), ebd. 88b.

⁷ vgl. KÜHNERT, Über die Bedeutung der drei Perioden tschang, pu, ki, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos., hist. Kl. 125, 1892 u. GINZEL, Handbuch der mathematischen u. technischen Chronologie I, 1906, 491 f.

eine Furche ziehen mußte, hat natürlich nichts mit dem Stierzeitalter zu tun, das die Babylonier auf Grund ihrer angeblich alten Kenntnis der Präzession des Frühlingspunktes angenommen haben sollen, sondern ist ein Anfangszauber, wie er so oder ähnlich auch sonst vorkommt¹. Kurz, die in JEREMIAS' Handbuch aufgeführten Beweise für eine Abhängigkeit Chinas von Babylonien in alter Zeit sind sämtlich nicht zwingend, und wenn er sich in seiner Schrift: das Alter der babylonischen Astronomie² darauf beruft, daß der Jesuit KUGLER nachgewiesen habe „daß der alte astronomische Kalender der Chinesen, sowie der Bedakalender, genau die gleichen Zahlen für die Dauer des längsten Tages angibt, die in keiner Weise für Indien und China, ganz genau aber auf die geographische Breite Babels passen“, so hat das deshalb nichts zu sagen, weil diese Zahlen in China erst später vorkommen³. Ebenso führt JASTROW Parallelen zu der babylonischen Ausdeutung der Himmelserscheinungen erst aus dem großen Sammelwerke des Se-Ma Tsien an, der um 100 v. Chr. lebte; auch in dieser Beziehung ist also eine Abhängigkeit Chinas von Babylonien in alter Zeit nicht zu beweisen⁴.

Nun hat allerdings MÜNSTERBERG in der chinesischen Bronzezeit sogar noch weiterwestliche Einflüsse, nämlich der sog. mykenischen Kunst wahrgenommen⁵ und wird damit stellenweise zwar zu weit gegangen sein — vor allem die Art findet sich als Symbol auch bei Persern, Babyloniern, Ägyptern und Galliern, ohne daß an einen mykenischen Einfluß zu denken wäre⁶ —, im allgemeinen aber recht haben. Und doch handelt es sich bei alledem nicht um Anschauungen, die von dem Westen nach dem Osten gewandert wären — und ebensowenig, wenn CONRADY⁷ die Anekdote von dem gottlosen König Yen von Sung (327—285), der die Erde gepeischet und den Himmel erschossen habe, „falls überhaupt ein Zusammenhang besteht“, aus der persi-

¹ vgl. FRAZER³ V, 2, 14f., dessen Deutung ich aber eben auch nicht für richtig halte.

² 1909, 23.

³ vgl. KUGLER, die babylonische Mondrechnung 1900, 82f., Anthropos IV, 477f.

⁴ Immerhin geht es zu weit, wenn JASTROW, Birth Omens 67 sagt: „es ist unmöglich, bestimmte Beweise für die Verbreitung der babylonisch-assyrischen Wahrsagesysteme nach dem fernen Osten beizubringen“, wie er denn auch selbst hinzusetzt: „obwohl wir jetzt einiges Beweismaterial für eine Verbreitung babylonisch-assyrischer Astrologie in dieser Richtung haben“. Vgl. auch BEZOLD, Schema Tsien und die babylonische Astrologie, Östas. Zeitschr. 1920, 42ff.

⁵ Wenn derselbe sich für seine Aufstellungen auf VON RICHTHOFENS Theorie vom westasiatischen Ursprung des Rindes beruft, so stammt dasselbe nach REINHARDT, Kulturgeschichte der Haustiere 1912, 52f., 70 vielmehr aus Südasien.

⁶ vgl. COOK, The Cretan Axe-Cult outside Crete, Transact. of the 3. Internat. Congr. for the Hist. of Rel. II, 184ff.

⁷ bei MÜNSTERBERG I, 79, 1.

ischen Sage vom Himmelschuß des Keikawus-Nimrod und der Erzählung von der Peitschung des Meeres durch Xerxes erklärt. Wenn die bekanntlich ebenfalls in Indien und Tibet vorkommende Geschichte von Salomos Urteil aus Vorderasien stammt¹, so wanderten vielmehr solche Motive auch sonst, wie von Ost nach West, so in umgekehrter Richtung, ohne daß deshalb von einem Einfluß des betreffenden Landes auf ein anderes auch im übrigen gesprochen werden dürfte.

Der regelmäßige Handelsverkehr zwischen China und dem Westen, der, wie wir sahen, am Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts hergestellt wurde, war auch noch kein direkter Verkehr, sondern wurde durch die Parther vermittelt. Ja selbst dieser Umschlagsverkehr hörte 23 n. Chr. auf und wurde erst 87 wiederhergestellt, um 127 von neuem abgebrochen zu werden. Trotzdem hat damals unter mesopotamischem, persischem und baktrischem Einfluß nach FENOLLOSA² Ausdruck „eine völlige Umwälzung der ästhetischen Formensprache Chinas“ stattgefunden, die freilich hier nicht im einzelnen geschildert werden kann. Wohl aber ist zu erwähnen, daß im 2. und 3. Jahrhundert wenigstens von Persien aus doch auch in religiöser Beziehung auf China eingewirkt worden sein mochte. Wie nämlich PELLLOT³ hervorhebt, war der erste große Übersetzer buddhistischer Werke ins chinesische, der im 2. Jahrhundert mehr als zwanzig Jahre in der Hauptstadt Chinas wirkte und dort Schule machte, ein Mitglied der königlichen Familie der Arsaziden, Ngan Che-lao, den seine Zeitgenossen den parthischen Marquis nannten. Und ebenso waren fast alle andern Übersetzer buddhistischer Schriften im China des 2. und 3. Jahrhunderts Sogdianer, Ta Yue-tche oder Perser; zumal wenn also der Mazdaismus schon früher auf den Buddhismus eingewirkt hat⁴, so könnte das ebenso jetzt in China geschehen sein. Der weiterhin zu beobachtende westasiatische Einfluß auf die chinesische Kunst war allerdings durch Indien vermittelt, aber im 7. Jahrhundert wurde wieder ein direkter Verkehr mit dem Westen hergestellt, durch den — auf dem Wege über das neuerdings ausgegrabene Khotan — die Kunst von Gandhāra nun auch direkt, wenngleich nur kurze Zeit, auf China und sogar auf Japan einwirkte. Aber zugleich drangen durch die Perser, die jetzt nach China kamen, auch wieder fremde religiöse Anschauungen dort ein.

Genauer handelte es sich dabei zunächst wieder um den Mazdaismus,

¹ vgl. zuletzt GARBE 25 ff., dessen Argumentation ich aber nicht durchaus als zwingend ansehe.

² Ursprung und Entwicklung der chinesischen und japanischen Kunst, deutsch von MILCKE I, 1913, 34.

³ Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient, Revue d'histoire et de littérature religieuses 1912, 106 f.

⁴ vgl. ebb. 107, auch LLOYD, Creed 120, 1 und HAAS, Orient. Lit.-Btg. 1921, 107.

der wenigstens nach CHAVANNES¹, MARQUART² und PELLIOU schon 621 in Ch'ang-ngan, der früheren Hauptstadt des Landes, einen Tempel hatte³. Ja nach der gleichen chinesischen Quelle, der wir diese Nachricht verdanken, wäre dieser Tempel schon zu Anfang des 6. Jahrhunderts errichtet worden, während sich eine Verbreitung des Mazdaiismus in den Provinzen Shenxi und Kansu für das 1. Jahrhundert wohl noch nicht beweisen läßt⁴. Welche Bedeutung er dagegen unter den Tang hatte, geht daraus hervor, daß diese — die Richtigkeit der eben erwähnten Deutung der Notiz vorausgesetzt — eine besondere Behörde einsetzten, der die Zoroastrier unterstanden.

Ja vielleicht haben wir sogar noch eine Spur von dem Einfluß, den sie auf den Buddhismus wenigstens der Mongolen ausübten. PELLIOU führt allerdings die bei diesen übliche Bezeichnung der vom Buddhismus aus dem Hinduismus entlehnten Gottheiten Brahma und Indra als Azra (d. h. Zervan) und Ormuzd auf den Manichäismus zurück; aber näher liegt es, da m. W. in dem letzteren nur Azra, nicht Ormuzd eine Rolle spielte, doch wohl, als Quelle für diese Namen an den Mazdaiismus zu denken.

Verbreiteter war freilich in China und der Mongolei der eben schon erwähnte Manichäismus, der wenigstens nach DEVERIA und LLOYD (der sich wieder auf den Japaner TACHIBANA beruft) zuerst 631 oder 632 in der neuen Hauptstadt des chinesischen Reiches einen Tempel bauen durfte⁵. Dann brachte nach dem Fo-tsou-t'ong-ti 694 ein Perser namens Fou-to-ien die heiligen Bücher von den zwei Prinzipien an den Hof, die nach der von ihnen gegebenen Beschreibung nur manichäische Schriften sein können, und zwischen 766 und 779 wurden nach derselben Quelle an vier andern Orten manichäische Tempel gebaut, das letztere wohl auf Veranlassung der Uiguren, die kurz vorher in Turkestan eingedrungen waren und sich wenigstens zum Teil dort dem Manichäismus angeschlossen, in China auch schon vorher Tempel errichtet hatten. Zwischen 806 und 820 benutzten sie außerdem Manichäer zur Überbringung des den Chinesen zu zahlenden Tributs, sowie zu sonstigen Staatsgeschäften und setzten die Errichtung weiterer manichäischer Tempel in China durch, während nach ihrer Unterwerfung durch die Kirghisen 843 nicht nur die unter ihnen lebenden Manichäer vertrieben, sondern auch deren

¹ Le Nestorianisme et l'inscription de Kara-Balgassoun, Journal asiatique 1897, IX, 9, 57 ff.

² Historische Glossen zu den alttürkischen Inschriften, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1898, 174.

³ DEVERIA, Musulmans et manichéens Chinois, Journal Asiatique 1897, IX, 10, 464 ff. bezog die Notiz auf einen manichäischen Tempel, während schon LLOYD event. an einen zoroastrischen denken wollte.

⁴ Über den Versuch EDKINS', den Mazdaiismus in China noch weiter zurückzubatieren, vgl. CHAVANNES 57, 1.

⁵ LLOYD widerspricht allerdings wohl sich selbst, wenn er Shinran 166 den Magier Hsü oder Hsü, der den Manichäismus einführte, zum Führer der zoroastrischen Mission von 621 macht.

Tempel in China geschlossen wurden. Trotzdem hielten sich die Manichäer hier noch längere Zeit und empörten sich 920 sogar gegen den Kaiser¹, vor allem aber wurden sie, wie wir aus dem Fihrist wissen, jetzt wieder von den Uiguren geschützt. Noch 981 fand der chinesische Reisende Wang Yen-to in Turfan, wo ja auch die ersten Bruchstücke manichäischer Originalschriften entdeckt worden sind, manichäische Tempel vor, ja in China, wo dann ebenfalls manichäische Texte gefunden worden sind, hielt sich der in ihnen bezeugte Glaube bis ins 13. Jahrhundert. So konnte er sehr wohl den Buddhismus beeinflussen — auch wenn der von PELLLOT dafür versuchte Beweis, wie wir sahen, vielleicht nicht zwingend war.

Auch ob, wie LLOYD nach RICHARD sagt, die weiße Lotus-Sette (die allerdings wohl, wie die andern, durch DE GROOT² uns beschriebenen geheimen Gesellschaften, vom Buddhismus beeinflusst war) von den Chinesen selbst als vom Manichäismus ausgegangen bezeichnet wird, kann ich nicht nachprüfen. In seinem Shinran beruft sich LLOYD für diese Meinung auf eine Stelle im Fo-tsou-t'ong-ti, in der mit dem Manichäismus die Sette der weißen Wolke und der weißen Seerose zusammengestellt wird; aber wenn das auch dasselbe wie die weiße Lotus-Sette sein wird; denn in dem Ende des 14. Jahrhunderts entstandenen Gesetzbuch der Mingdynastie werden diese und die weiße Wolken-Sette zusammengestellt: ob diese beiden Setten aus dem Manichäismus erklärt werden sollen, ist zweifelhaft. Es wird von ihnen und dem Manichäismus nur gesagt, daß ihre Anhänger sich fälschlich für Buddhisten ausgaben — und so könnte allerdings auch der Manichäismus den Buddhismus tatsächlich beeinflusst haben.³

Aber diejenigen Punkte in Zendos Lehre, die LLOYD auf den Manichäismus zurückführt — seine Abneigung gegen die Ehe, gegen die Zuziehung von Ärzten, den Fleischgenuß, sowie seine Theorie, daß die Seele der Frommen beim Tode ohne weiteres in das Paradies eingehen würde und daß die Erlösung nur an den Glauben gebunden sei — all das erklärt sich doch viel einfacher aus der späteren Entwicklung des Buddhismus. Auch wenn es speziell in der Shingonsette Vollkommene und Hörer gibt, so braucht das nicht aus dem Manichäismus zu stammen, ja die fünf Dhyanibuddhas (die übrigens auch sonst angenommen werden) haben mit den fünf Lichtern, in die in der christlichen Abschwörungsformel für frühere Manichäer⁴ das Urlicht zerlegt wird, oder den fünf im Manichäismus als miteinander identisch betrach-

¹ Nach diesen Angaben DEVERIAS sind wohl die von LLOYD, der sich doch auf ihn beruft, zu verbessern. Vgl. neuestens PETTAZZONI, *La religione di Zarathustrā* 1921, 208 f.

² *Sectarianism and Religious Persecution in China* 1908.

³ Der frühere Versuch LLOYDs, umgekehrt den Manichäismus aus dem Buddhismus zu erklären, kann hier auf sich beruhen.

⁴ vgl. KESSLER, *Mani* I, 1889, 403.

teten Größen: Zoroaster, Buddha, Christus, Manes und der Sonne, ebensowenig zu tun, wie die vier geistigen Leiber oder Haupteigenschaften Buddhas mit dem τετραπρόσωπος Πατήρ τοῦ Μεγάλου oder gar die die fünf Daseinselemente tragende Persönlichkeit mit dem ὁμοφύρος, dem manichäischen Atlas. Auch die drei Siegel, als die die Handbewegungen, Formeln und Meditationen, zu denen der Shingongläubige verpflichtet ist, bezeichnet werden, haben nichts mit den von Augustin (de mor. 2, 10) sogenannten signacula oris, manus oder manuum und sinus gemein; denn damit werden unreine Worte und Speisen, die Lichtwelt schädigende Beschäftigungen und sinnliche Gedanken und Handlungen verboten. Ebenso braucht die Lehre der Tendaiſekte, daß in Gott neben dem guten ein böses Prinzip wohnt, nicht aus dem Manichäismus zu stammen, geschweige denn, daß der in dem oben schon erwähnten Katechismus der Shinſekte einmal vorkommende Satz: unter der Wolke ist Licht an die Bezeichnung manichäischer Tempel als Tempel des Lichts, das in der großen Wolke scheint, erinnern müßte und die Unterscheidung, die nach der gleichen Quelle der erste japanische Patriarch Genſhin zwischen zwei Arten von Paradiesen und Glauben machte, „etwas nach Manichäismus schmeckte“¹. Ja Nichiren hat den Manichäismus zugleich mit der Anrufung Amidas verworfen und ebenso mit jenen beiden schon genannten buddhistischen Sekten das Gesetzbuch der Ming-Dynastie, das wieder in dieser Beziehung das der Mandſchu und durch dieses das anamitische beeinflußt hat, so daß die dortige französische Regierung jetzt noch immer den längst nicht mehr existierenden Manichäismus unter Strafe stellt.

Trotzdem könnte natürlich das Christentum den ostasiatischen Buddhismus beeinflusst haben, das in der Gestalt des Nestorianismus endlich noch im 7. Jahrhundert nach China kam. Ja von verschiedenen Seiten ist der Versuch gemacht worden, sei es den letzteren, sei es das Christentum überhaupt dort schon früher nachzuweisen, und da das natürlich für unsere Frage von großer Wichtigkeit wäre, müssen wir uns zunächst mit diesen Anschauungen auseinandersetzen.

Doch brauchen wir uns da bei der Bemerkung DU HALDES², „ein sehr altes Breviarium der malabarischen Kirche“ berichte, daß durch den Dienst des Apostels Thomas das Himmelreich bis nach China gekommen sei, nicht länger aufzuhalten; denn sie fällt natürlich mit der ungeschichtlichen Tradition von einer Missionstätigkeit des Thomas in Persien und Indien³. Auch wenn nach MÜNSTERBERG⁴ „übereifrige Missionare eine chinesische Heiligen-

¹ Shinran 55 f.

² Ausführliche Beschreibung des chinesischen Reiches III, 1749, 84 f.

³ vgl. zuletzt GARBE 128 ff.

⁴ I, 194.

gestalt mit gekräuseltem Baden- und Schnurrbart, die Tamo oder Tomo genannt wird, zum Bilde des Apostels St. Thomas stempeln" wollen, so deutet darauf außer der Ähnlichkeit des Namens nichts hin. Weiterhin DU HALDES Behauptung, im 2. Jahrhundert rede Kuen hun tchang von Christus, trifft jedenfalls nicht zu; ja ein Schriftsteller dieses Namens hat, wie mir ERKES mitteilt, wohl gar nicht gelebt.

Länger müssen wir bei den Beweisen LLOYDs für ein früheres Bekanntwerden des Christentums in China verweilen — nicht, weil sie einleuchtender wären, sondern weil man ohne dies gar nicht verstehen würde, wie LLOYD zu dieser Behauptung gekommen ist.

Wenn er nämlich den Mann im goldenen Gewand und mit Bogen und Pfeilen in der Hand, der dem Kaiser Ming-ti im Jahre 61 n. Chr. im Traum erschien und den er als den mabito oder wahren Mann dann im Westen suchen ließ, auf Christus deutet, so wird das in folgender Weise begründet: „im Buddhismus gab es zu dieser Zeit keine gebietende Gestalt, auf die sich diese Worte hätten beziehen können. As'vaghosha mochte ein solcher Mann gewesen sein; aber As'vaghosha gehört mit der Regierung des Kanishka (um 120 n. Chr.) zusammen und seine Zeit war noch nicht. Wohl aber hatte vor kurzem ein solcher Mann gelebt und lebte nach dem Glauben seiner Anhänger noch und man bleibt durchaus in vernünftigen Grenzen, wenn man vermutet, daß Gerüchte von diesem Mann den chinesischen Hof in Lohang erreicht hatten. Wir müssen nur bedenken, daß der eifrige Seidenhandel zwischen China und dem luxuriösen jungen römischen Reich in den Händen der Juden war, deren Hauptquartier sich in Antiochia befand, daß diese Juden Kolonien und Handelsstationen an der großen Straße nach dem fernen Osten besaßen, daß ihr entferntester Außenposten in Kaifongfu in Honan war, wo eine erbärmliche Kolonie von ihren Nachkommen noch jetzt existiert und von einer begrabenen Vergangenheit Zeugnis ablegt, daß Juden aus Parthien unter denen waren, die von den Ereignissen des (ersten christlichen) Pfingsttages beeinflusst wurden — wir brauchen das nur zu bedenken, um zu verstehen, wie äußerst wahrscheinlich es war, daß Gerüchte von dem mabito China erreichten“¹. Wie äußerst unsicher das alles in Wahrheit ist, braucht wohl erst recht nicht im einzelnen nachgewiesen zu werden, ja für seine weitere Vermutung, daß die beiden buddhistischen Mönche mit einem weißen Roß, die die Sendboten des Kaisers dann fanden, vielmehr Christen gewesen seien, führt LLOYD selbst nur an, daß der Buddhismus doch schon früher nach China gekommen sein müsse und daß die Wunder, die die Mönche vollbracht haben sollen, (sehr entfernt) an die Geschichte von Elias und den Baalspriestern, sowie von den drei

¹ Creed 76f.

Männern im feurigen Ofen und von dem Pfingstwunder erinnerten. Erst recht unglaublich ist es freilich, daß das Sutra der zweiundvierzig Abschnitte, das jene beiden Missionare geschrieben haben sollen, den Logien des Matthäus nachgebildet worden sei, daß der chinesische Name für Buddha zugleich das Monogramm Christi enthielt und unter dem Reiter auf weißem Roß Offb. Joh. 6,2 ein christlicher Missionar, der in China predigte, zu verstehen sei.¹ Kurz, dieser erste Versuch LLOYDs, das Christentum schon im 1. Jahrhundert dort nachzuweisen, ist sicher mißglückt.

Nicht besser werden wir über einen zweiten urteilen können, dem LLOYD selbst folgende Form gibt: „in Verbindung mit der“ (eben besprochenen) „chinesischen Mission des Jahres 67 muß man sich daran erinnern, daß zu Anfang des 1. Jahrhunderts in China ein Gerücht umlief, nach dem Sū Wang Mu, die Göttin des Westens, einem Kinde das Leben gegeben hätte, das der Heiland der Welt werden würde. Dieses Ereignis hat sich im Buddhismus in der weiblichen Kwan-yin, der Göttin der Barmherzigkeit kristallisiert, die so beständig mit einem Kinde auf dem Arm dargestellt wird. Dieses Kind soll ursprünglich ein Feind des Buddhismus gewesen, aber nachher bekehrt worden sein. Ich glaube darin eine Spur von jener frühen Verkündigung des Menschensohnes in China sehen zu sollen.“² Aber wie es auch im einzelnen mit diesem Gerücht und der Tradition über das Kind der Kwanjin steht: auf einen christlichen Einfluß auf China bereits im 1. christlichen Jahrhundert kann man aus der letzteren deshalb nicht schließen, weil Kwanjin erst viel später mit einem Kinde auf dem Arm dargestellt wird. Im übrigen komme ich auf diesen ja schon oben erwähnten Punkt später noch zurück.

LLOYD weist weiter — nach dem oben gesagten gewiß, mindestens zugleich, um damit einen Einfluß des von ihm mit dem Elkesaitismus verwechselten Ophitismus oder des Gnostizismus überhaupt auf den chinesischen Buddhismus wahrscheinlich zu machen — darauf hin, daß der Elkesaitismus im dritten Jahre Hadrians in der Stadt Seræ Parthorum — obwohl er die Philosophumena erwähnt, gebraucht er diesen lateinischen Namen, der aber überhaupt nicht existiert — entstanden sei. In Wahrheit läßt Hippolyt (philos. IX, 13, 1 ff.) den Elkesaiten Alfibiades nur sagen, daß im dritten Jahr Trajans den Menschen eine neue Sündenvergebung verkündigt worden sei³ und daß Elchafai sein Buch von den Serern in Parthien empfangen habe; aber mit diesem in sich selbst widerspruchsvollen Ausdruck (denn die Serer sind die Chinesen

¹ Die im allgemeinen ähnliche, im einzelnen aber verschiedene Deutung der Stelle durch HAAS, zu Apokal. Joh. Kap. 6, V. 2, Zeitschr. f. Missionst. u. Religionswissenschaft. 1910, 307 ff. braucht hier nicht besprochen zu werden. ² Creed 127, 1.

³ Wenn HARNACK, die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, 1897, 266, 2 dabei an den Hirten des Hermas dachte, so war das wohl unrichtig; vgl. schon UHLHORN, Elkesaiten, prot. Realencykl. ³ V, 1898, 815.

und sie wohnten nicht in Parthien) sollte lediglich das östlichste Volk bezeichnet und keine Angabe über die Verbreitung des Nestorianismus gemacht werden. Daß auch nur er auf China eingewirkt haben könnte, ist also nicht gesagt.

Doch LLOYD scheint das weiterhin (außer aus dem erst später zu besprechenden Inhalt des Suktavati Bhūḥa, das von dem 147 nach China gekommenen Partherprinzen Anshikao ins Chinesische übersetzt wurde) auch aus dessen Person erschließen zu wollen. Er identifiziert ihn nämlich mit Aribares, dem Sohne des Bachorus, der von seinem Vater zum Nachfolger bestimmt, aber von seinem tatsächlich die Erbfolge antretenden Onkel Chosroes durch seinen jüngeren Bruder Parthamasiris ersetzt worden war und sich zweifellos in ein buddhistisches Kloster zurückgezogen habe, von dem aus er dann als Missionar nach China gegangen sei. Da Aribares auch der Nefte des Tiridates gewesen sei, der den Apostel Thomas nach Parthien gerufen habe, scheint LLOYD ihm zugleich Beziehungen zum Christentum zuzuschreiben; nur schade, daß namentlich die Tradition von der parthischen Wirksamkeit des Thomas nicht glaubwürdiger ist, als die von seiner indischen oder chinesischen. Und ebenso unsicher ist es natürlich, wenn LLOYD in seinem Aufsatz: Kirchenväter und Mahayanismus¹ schreibt: „Chosroes nun aber hatte eine Schwester (oder vielleicht war es seine Tochter, die Verwandtschaft ist nicht ganz klar), welche um das Jahr A. D. 114 von den römischen Truppen bei Susa gefangen genommen wurde, und erst im Jahre 130 A. D. von Rom, wo sie gefangen gehalten war, nach Parthien zurückkehrte. Diese Prinzessin muß also eine nahe Verwandte, Tante oder Base, des Anshikao gewesen sein, und da Anshikao nicht alsbald nach ihrer Rückkehr nach China wegreiste, so wird sie ihm zweifellos vieles von ihrem 18(?)jährigen Aufenthalte in Rom erzählt haben. Vermutlich ging die parthische Prinzessin nicht ganz allein nach Rom: höchstwahrscheinlich wurde sie von anderen Kriegsgefangenen begleitet.“

Wie ich wieder aus MÜNSTERBERG ersehe, sind die in China selbst mehrfach verehrten Metallstücke in Form eines Andreaskreuzes, die bis auf die Zeit des Königs Sunu von Wu (um 230 n. Chr.) zurückgehen und deshalb an dieser Stelle zu erwähnen sind, manchmal aus dem Christentum abgeleitet worden. Die beiden großen Löcher, die sie zeigen, deuten aber wohl vielmehr auf eine praktische Verwendung dieser Metallstücke hin; denn daß sie gleichwohl verehrt wurden, ist bei dem Aberglauben der Chinesen gegenüber Dingen, bei denen sie sich nichts denken können und die alt aussehen, nicht weiter auffällig.²

¹ Mitt. d. Deutschen Ges. 1907/09, 395 f.

² Über ein anderes chinesisches Kreuz, das auch ebenso wie das Kreuz von dem Kirchenvater Hieronymus gedeutet wird, vgl. GOBLET D'ALVIELLA, Cross, Enc. of Rel. and Eth. IV, 326a = Archéologie

Wenn LLOYD endlich schon 508 oder gar um 450 Nestorianer in China erwähnt werden läßt und auch WERNECKE in einem in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft für 1911 erschienenen Aufsatz über ein chinesisches Denkmal der christlichen Mission¹ sich ähnlich ausspricht, so weiß ich nicht, worauf sie sich dabei stützen. Ausdrücklich hören wir von einer christlichen Missionstätigkeit im Reich der Mitte erst durch das berühmte Nestorianerdenkmal in Ssi-an-fu, dessen Echtheit ja früher manchmal bestritten wurde, aber in Wahrheit keinem Zweifel unterliegen kann. Seine chinesische Inschrift berichtet nach der von WERNECKE ins Deutsche übertragenen englischen Übersetzung von WYLIE²: „zur Zeit des trefflichen Kaisers Taitzung, des erlauchten Begründers der (T'ang-)Dynastie, befand sich unter den erleuchteten und heiligen Männern, die in das Land kamen, der fromme Olopun aus dem Syrerlande. Die blauen Wolken beobachtend, hatte er die heiligen Bücher gebracht, auf die Richtung der Winde achtend, allen Gefahren der Reise Trost geboten. Im Jahre 635 kam er nach Tschangan. Der Kaiser schickte (1) einen ersten Minister, den Herzog Tang Hinen-ling, der mit seinem Amtsstabe den Gast nach dem Innern geleitete. In der kaiserlichen Bibliothek wurden die heiligen Bücher übersetzt; der Herrscher prüfte die Sache in seinen Privatgemächern, und tief getroffen durch die Richtigkeit und Wahrheit der Lehre, gab er besonderen Befehl zu ihrer Verbreitung“³. Dann wird erzählt, wie auch seine Nachfolger den Nestorianismus (denn er ist gemeint) begünstigten — bis auf Keen-chung, in dessen zweitem Jahr (781) das Denkmal errichtet wurde. Allerdings wissen wir aus Verzeichnissen der heiligen Schriften des Buddhismus, daß dieser Kaiser dem in der syrischen Inschrift des Denkmals genannten Priester Adam oder King-Tsing, der mit dem Bhiksu Prajna zusammen einen buddhistischen Traktat über die sechs Vollkommenheiten übersetzt hatte, diese Tätigkeit untersagte, aber eben das beweist nicht nur, wie eng befreundet Nestorianer und Buddhisten damals manchmal waren, sondern zugleich, daß man einen Einfluß jener auf diese befürchtete. Auch die chinesische Inschrift des Denkmals selbst spricht zwar von einer früheren Verfolgung der Nestorianer durch die Buddhisten, erkennt diese aber dann

de la croix, Croyances, rites, institutions 1911, I, 68. Immerhin ist interessant, daß es in der chinesischen Inschrift auf dem oben gleich zu erwähnenden Nestorianerdenkmal nach der Übersetzung von WYLIE (On the Nestorian Tablet of Se-gan foo, Journal of the American Oriental Society 5, 1856, 280) von Gott heißt: he appointed the cross as the means for determining the four cardinal points.

¹ 142.

² Gemeint ist wohl die 1909 erschienene Schrift: The Nestorian Monument.

³ Das wohl neueste Buch über das Nestorianerdenkmal von dem Japaner SAEKI (The Nestorian Monument in China 1916) ist mir nur aus der Besprechung von HAASE in der theol. Revue 1917, 102 ff. bekannt.

als rein und selbstverleugnend an und legt umgekehrt jenen buddhistische Titel bei¹. Außerdem lehrt ein von PELLLOT entdeckter chinesischer Taufhymnus an die Trinität, daß im 8. Jahrhundert nicht weniger als dreißig nestorianische Werke ins Chinesische übersetzt worden waren; und HAASE behauptet, der Nestorianismus habe der Geheimfekte der Chin-tan-Chiav einen christlichen Charakter gegeben.

Ja LLOYD glaubt auch in Japan, von dessen Berührung mit dem Westen bisher noch kaum die Rede war, im Jahre 739 einen Nestorianer nachweisen zu können, und zwar in der Person des persischen Arztes Rimitsu, der damals mit andern zugleich von China ankam. Freilich wird aus LLOYDs Angaben nicht klar, was wir über Rimitsu tatsächlich wissen; aber wenn er sagt²: „daß Rimitsu Christ war, wurde vor einiger Zeit von SAEKI gezeigt; er konnte kein Manichäer sein, da die Manichäer von Ärzten nichts wissen wollten“, so scheint es nicht überliefert zu sein. Jedenfalls kann man es nicht, wie doch LLOYD auch versucht, aus dem Interesse für Liebeswerke schließen, daß das japanische Kaiserhaus um dieselbe Zeit gezeigt habe; denn wenn LLOYD den gleichen Eifer namentlich in der Pflege von Ausfägigen, den hundert Jahre früher der indische Fürst Siladitha Harsha bewiesen habe, auf den Besuch Olopens an seinem Hofe zurückführt, so sahen wir bereits, daß ein solcher Besuch gar nicht stattgefunden hat.

In China ging das nestorianische Christentum, das in Mittelasien, wie wir aus Marco Polo wissen, noch im 13. Jahrhundert in Blüte stand, schon bald nach der Errichtung jenes Denkmals zurück. „In den Briefen des Li-Te-hu in den Jahren 841/45 wird von zweitausend Ta-ch'in (d. h. Christen) gesprochen“;³ dieselben scheinen also nicht sehr zahlreich gewesen zu sein. Wenn dem in dem letzterwähnten Jahr erlassenen Edikt gegen die fremden Priester der Ta-tsin, Magier und Manichäer im Ganzen zwei- oder dreitausend zum Opfer gefallen sein sollen, so wissen wir allerdings nicht, wie viele von ihnen auf die Christen kamen⁴; aber jedenfalls hat der Nestorianismus in China unter dieser und spätern Verfolgungen⁵ schwer gelitten. Speziell über Si-ngan-fu berichtet der Verfasser des Fihrist: „ich habe im Jahre 377 (987 n. Chr.) im Christenquartier hinter der Kirche einen Mönch aus Meiran getroffen, der sieben Jahre vorher von dem Katholikos mit fünf andern

¹ vgl. PELLLOT, Deux titres Bouddhiques portés par des religieux Nestorians, T'oung Pao 12, 1911, 664 ff.

² Shinran 174 f. = Creed 228, 1.

³ HAASE 104.

⁴ vgl. CHAVANNES 78 f. u. DEVERIA 479; unrichtig GENÄHR, Das Nestorianerdenkmal in Si-ngan-fu, Mlg. Missionszeitschrift 1904, 370 f.

⁵ vgl. über solche WYLIE, Journ. of the Am. Or. Soc. 5, 335, WADDELL, Buddhism 422, 1.

Geistlichen nach China geschickt worden war, um die Angelegenheiten der christlichen Religion in Ordnung zu bringen. Ich sah einen noch jungen Mann von angenehmem Äußern, aber er sprach wenig und öffnete den Mund nur, um auf Fragen zu antworten, die man ihm stellte. Ich bat ihn um einige Auskünfte und er sagte mir, daß das Christentum in China erloschen sei; die Christen des Landes seien auf verschiedene Weise ausgestorben; die Kirche, die sie gebaut, sei zerstört worden und es existiere nur noch ein einziger Christ in der Gegend“. Doch gab es ihrer auch später noch in andern Teilen des Landes, in denen nun seit dem Ende des 13. Jahrhunderts der Katholizismus missionierte und dabei eben auf Nestorianer stieß.

Genauer waren das zuerst Franziskaner, später Jesuiten, die vorher schon (seit 1549) in Japan gearbeitet und hier zwar noch nicht unter Franz Xavier, wohl aber seinem Nachfolger große Erfolge erzielt hatten. Ihre (und die der später hinzugekommenen Augustiner, Dominikaner und Franziskaner) Betehten sollen sich 1614 auf 1 800 000 belaufen haben; aber gleichzeitig begann die Verfolgung des Christentums, die dieses bis auf geringe Reste ausrottete. Erst 1859 wurden wieder katholische Missionare zugelassen und hatten von neuem großen Erfolg, der sich erst in neuester Zeit verringerte; doch zählte man 1913 ziemlich 70 000 Konvertiten. Auch in China hatten die Jesuiten bis zum Ende des 17. Jahrhunderts dank ihrer weitgehenden Akkommodation an die nationale Religion 300 000 Anhänger gewonnen, die im 18. Jahrhundert trotz der innerkirchlichen Kämpfe um diese Praxis auf 800 000 anwuchsen. Dann fanden auch hier wiederholte Verfolgungen des Christentums statt, zuletzt im Boxeraufstand von 1900; aber trotzdem hat sich die Zahl der Betehten im 19. Jahrhundert stetig gehoben, so daß sie 1914 über 1 600 000 betrug¹.

Endlich eine protestantische Mission begann in China erst 1807, ohne unter den damaligen Verhältnissen zunächst einen Erfolg zu erzielen. Auch nachdem China den Fremden geöffnet worden war, konnten zunächst nur die Vertragshäfen und ihre Umgebung besetzt werden; erst 1865 gründete Hudson Taylor die China Inland Mission, die das ganze Land mit einem Netzwerk von Stationen überzog. Der Boxeraufstand brachte auch hier einen starken Rückschlag; aber seitdem hat sich die Zahl der Missionare fast und die der Konvertiten mehr als verdoppelt; man kann sie jetzt auf etwa 500 000 schätzen.

¹ vgl. GRUNDEMANN, Mission unter den Heiden, Katholische, prot. Realenzykl. ³, XIII, 1903, 116ff., SPITZ, Missions (Christian, Roman Catholic), Enc. of Rel. and Eth. VIII, 1915, 716ff., 720f., LEMMENS, Die Heidenmissionen des Ostens im Mittelalter, Ehrengabe deutscher Wissenschaft, dargeboten von katholischen Gelehrten 1920, 181ff. Dagegen behauptet ERKES, China 1919, 161: „Die Zahl der Katholiken beläuft sich nach vorsichtigen Schätzungen auf etwa 600 000; die z. T. weit höheren Ziffern der Missionsberichte verdienen gar keinen Glauben.“

Japan, wo zuerst 1859 auch evangelische Missionare zu arbeiten anfangen, schien sich, nachdem diese zunächst manchmal verfolgt worden waren, in den siebziger Jahren ganz dem Christentum zuwenden zu wollen; da begann 1889 eine Reaktion, der aber 1901 wieder ein Umschwung folgte. Man rechnet jetzt etwa 100 000 Befehrte, die sich viel mehr als sonst aus den Gebildeten rekrutieren; außerdem hat das Christentum hier auch auf Kreise eingewirkt, die sich ihm noch nicht angeschlossen haben¹.

Die Möglichkeit einer Beeinflussung auch des chinesischen und japanischen Buddhismus durch das Christentum hat also zu verschiedenen Zeiten bestanden; sehen wir daher zum Schluß zu, ob sie auch Wirklichkeit geworden bezw. an welchen, von den früher angeführten Gelehrten behaupteten Stellen das etwa geschehen ist.

(Der Schluß folgt im nächsten Heft.)

¹ vgl. WARNECK, Mission unter den Heiden, protestantische, prot. Realenzykl. ³ XIII, 162 ff., WEITBRECHT, Missions (Christian, Protestant), Enc. of Rel. and Eth. VIII. 741 f. ERKES ebd. behauptet freilich wieder: „Die Gesamtzahl der in viele Sekten gespaltenen chinesischen Protestanten beläuft sich auf 100 000; von den Phantasiezahlen der protestantischen Missionsberichte gilt dasselbe wie von den katholischen.“



Abb. 1. Das Phrattomachedi.

Über die Feinheiten der siamesischen Architektur.¹

Von Karl Döhrring.

Siamesische Architektur geht letzten Endes auf südindische Baukunst zurück. Aber im Laufe vieler Jahrhunderte hat sich hier unter der Einwirkung einheimischer Tradition und chinesischen Einflusses ein scharf ausgeprägter nationaler Stil herausgebildet, der seine vollkommene Eigenart besitzt und sich von allen anderen Stilarten unterscheidet. Ja noch mehr: die siamesische Baukunst hat Feinheiten entwickelt, die Zeugen der hochstehenden künstlerischen Begabung der siamesischen Architekten sind.

Im Gegensatz zu unserer Architektur werden in der siamesischen einfache Zahlenverhältnisse sowohl im Grundriß wie im Aufbau bevorzugt. Häufig finden wir Proportionen von 1 : 1, 1 : 2, 1 : 3, 2 : 3, 3 : 5 usw. Der berühmte Tempel von Phrapatom (Abb. 1) mit der großen Stupa bedeckt eine Grundfläche von 236 m im Quadrat. In der Mitte erhebt sich das große Phrachedi bis zu einer Höhe von 118 m. Also finden wir hier das Verhältnis von Höhe und Breite wie 1 : 2. Das Phrachedi selbst mißt von der Plattform der großen Terrasse aus 98 m Höhe bei einem Durchmesser von 98 m. Die Länge der Tempel ist gewöhnlich doppelt so groß wie ihre Breite, Türen und Fenster doppelt so hoch wie breit. Besonders ausgeprägt sind diese Zahlenverhältnisse bei den Grab- und Reliquienbauten, wo sich die Breite zur Höhe gewöhnlich wie 1 : 2 verhält. Es kommen aber auch bedeutend schlankere Verhältnisse vor, wie z. B. 1 : 5.

¹ Die Abbildungen sind z. T. dem dreibändigen Werke des Autors: „Buddhistische Tempelanlagen in Siam“ entnommen.

Der große Tempel Vat Suthat in Bangkok hat als Grundriß der Gesamtkultgebäude ein Rechteck, dessen Breite zur Länge im Verhältnis 2 : 3 steht. Abb. 2 zeigt den Grundriß des Haupttempels dieser Anlage, dessen Cella außergewöhnlich lang ist im Verhältnis zu ihrer Breite. Die durch die Cella gezogene Diagonale schneidet die Ecken des Pfeilerumgangs. Um die dadurch an den Schmalseiten entstandenen großen Lücken auszufüllen, sind dort zwei geräumige Vorhallen angeordnet. Dabei sei bemerkt, daß die Terrasse, die den heiligen Bezirk bildet, nicht diesen Proportionen folgt. Auch in der griechischen Architektur finden sich im Grundriß manchmal ähnliche Beziehungen zwischen Cella und Säulenumgang.

Der Verbrennungstempel Vat Saket in Bangkok hat eine Umfassungsmauer der Kultgebäude, die 75 m in der Breite und 150 m in der Länge mißt, also wieder das Verhältnis von 1 : 2 zeigt. Abb. 3 gibt den Gesamtgrundriß der Kult-

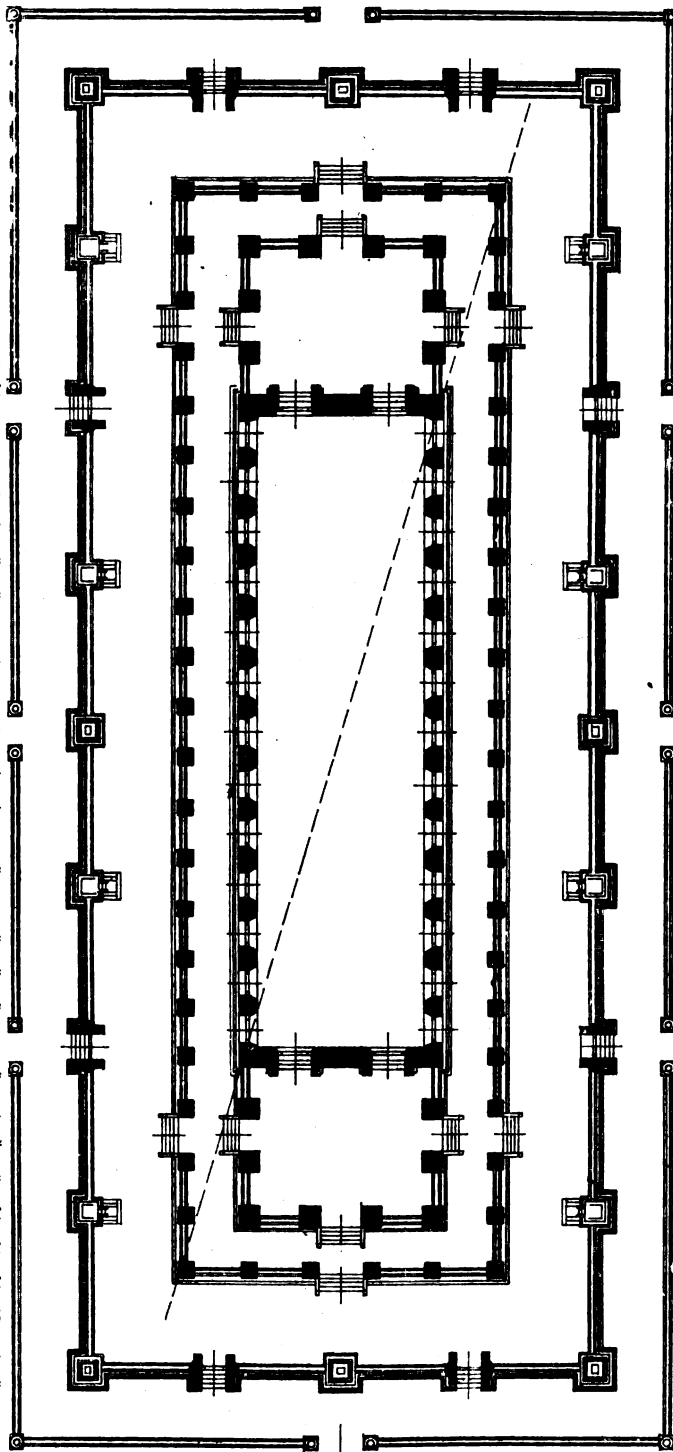


Abb. 2. Grundriß des Haupttempels im Vat Suthat, Bangkok.

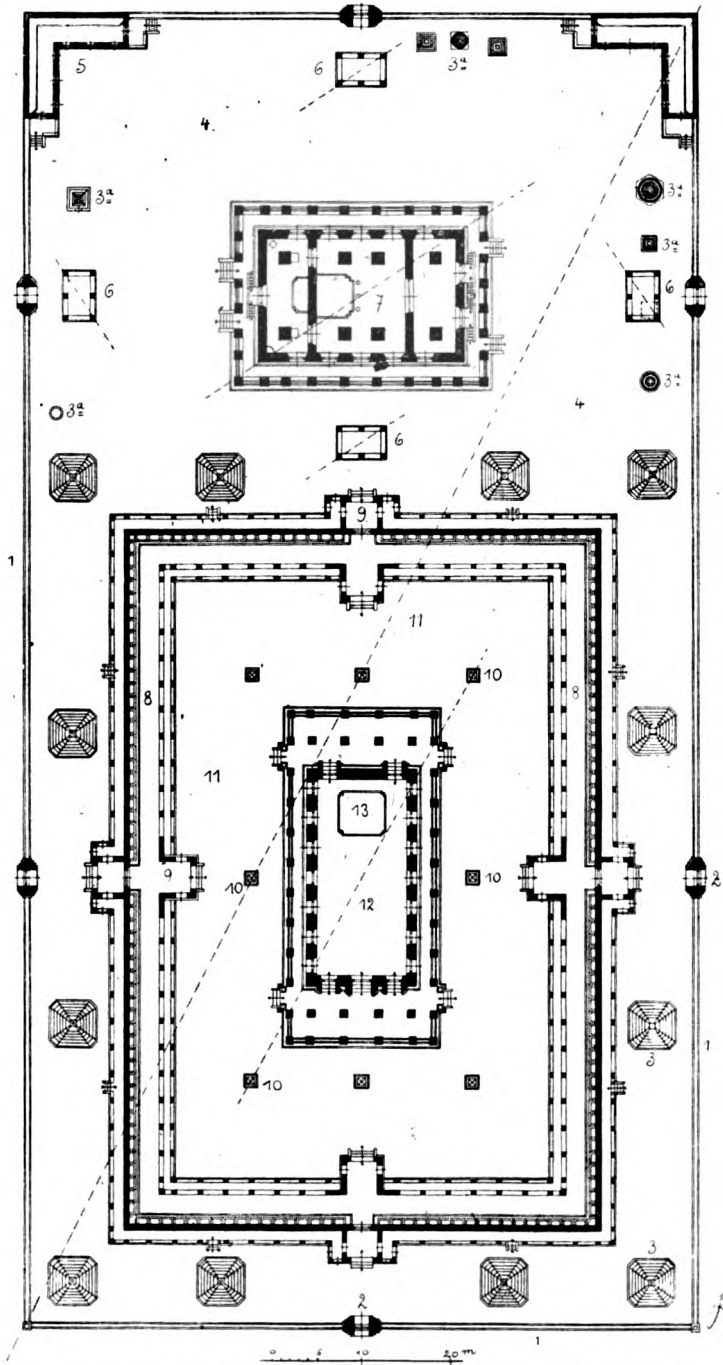


Abb. 3. Grundriß der Kultgebäude des Tempels Vat Saket, Bangkok.

gebäude dieses Tempels. Wir unterscheiden darin zwei Baugruppen: die vordere mit dem Haupttempel (12) in der Mitte, die hintere mit dem Nebentempel (7). Der Haupttempel ist von einer Wandelhalle (8) umgeben, die den inneren Hof (11) umschließt. In der Mitte dieses Hofes erhebt sich der Haupttempel, eingeschlossen von acht Tempelgrenzsteinen (10). Diese teilen den heiligen Bezirk ab, auf dem die weltliche Macht der Regierung aufhört und nur der Oberpriester des Tempels richterliche Befugnis hat. Zieht man die Diagonalen in diesem durch die acht Tempelgrenzsteine umschriebenen Rechteck, so laufen sie den Diagonalen des Gesamttempelgrundrisses parallel, d. h. seine Breite verhält sich zu seiner Länge wie die Breite des heiligen Bezirks zu seiner Länge. Die Diagonalen schneiden auch die Ecken des Pfeilerumgangs mit der Cella. Demnach erstreckt sich die Proportion von 1 : 2 auch auf den Grundriß der Cella und den des Umgangs. Die äußeren Pfeilerreihen tragen nur ein niedriges Pultdach und werden hierbei nicht mitgerechnet. Es ergibt sich also eine vierfache fortlaufende Proportion, in der der Gesamtplan, der heilige Bezirk, der Säulenumgang und die Cella ähnliche Rechtecke bilden.

Die hintere Baugruppe umfaßt den Nebentempel (7). Hier herrscht bei der Cella und den vier sie umgebenden offenen kleinen Pfeilerhallen das Verhältnis 2 : 3. Außerdem umschreiben die vier in gleichem Sinne gezogenen Diagonalen der letzteren ein Rechteck, das dieselbe Proportion aufweist. Die beiden Diagonalen des Gesamtgrundrisses schneiden sich in dem Tempelgrenzstein hinter dem Hauptbuddhabild (13). Zieht man die Querachse durch den Haupttempel, so bilden die Verbindungslinien des hinter dem Hauptbuddhabilde liegenden Grenzsteins mit den beiden rechts und links von diesem liegenden ein aufrecht stehendes Dreieck, in dessen Schwerpunkt sich der Kopf des Hauptbuddhabildes befindet. Diese Beziehungen sind mir später von Siamesen bestätigt worden.

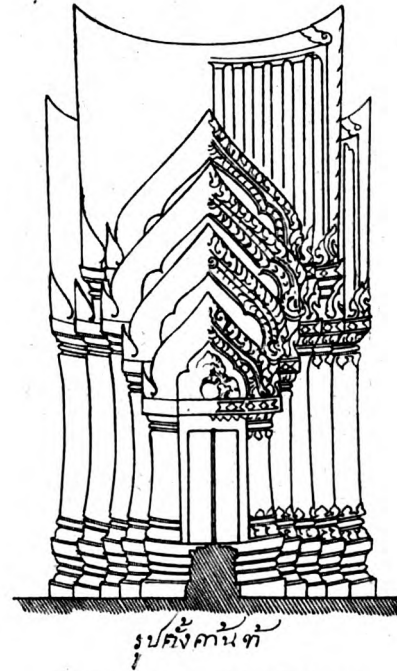


Abb. 4. Partie aus dem Tempel des Königs-
palastes in Bangkok.

๒๒/๒๗ ๑



Abb. 5. Kleiner Tempel in Petchaburi.

Abb. 6. Siamesischer Entwurf
zu einer Portalanlage.

Die Bauten verjüngen sich stark nach oben. Besonders fällt das bei den Grab- und Reliquienbauten ins Auge. Aber nicht nur diese, sondern auch Einzelteile wie Pfeiler, Wände, Türen und Fenster werden nach oben bedeutend schlanker. Die Verjüngung ist stärker wie in der griechischen Architektur und nähert sich mehr ägyptischen Verhältnissen. Dazu kommt, daß alle Pfeiler oder Säulen eines Umgangs um ein Tempelgebäude sich nach der Mitte des Gebäudes hin ein wenig neigen. Ihre Achsen fliehen alle nach einem Punkt, der weit über der Mitte des ganzen Baues liegt. Abb. 4 zeigt ein Beispiel hierfür.

So gibt es streng genommen keine Senkrechten in der siamesischen Architektur. Die Pfeilerachsen weichen um so mehr von der Vertikalen ab, je weiter sie vom Mittelpunkt des Gebäudes entfernt sind. Im Gegensatz dazu hängen die Giebel nach außen über. Durch diese Schrägstellung der Pfeiler und Säulen wird ein Verjüngen des ganzen Tempels erzielt, das seine Höhe größer erscheinen läßt und viel zu der leichten Schlankheit und Eleganz der



Abb. 7. Blick in den äußeren Hof des Tempels
Vat Saket, Bangkok.

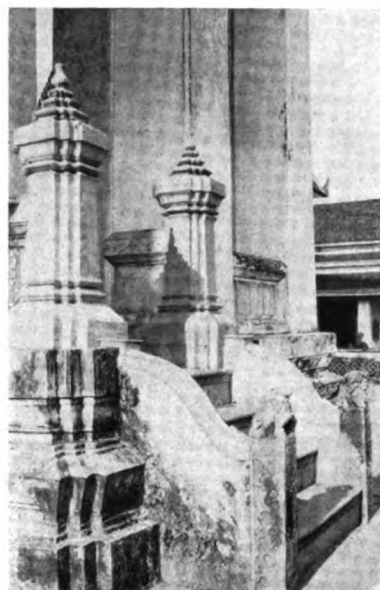


Abb. 8. Kleine Marmortreppe im Tempel
Vat Xetuphon.

siamesischen Bauten beiträgt. Aber der siamesische Architekt vermeidet nicht nur die Vertikalen, auch die Horizontalen läßt er fast unmerklich durchhängen. Der Erdboden als solcher ist auf der kurzen Strecke des Baugrundes als wagerecht anzunehmen. Demzufolge sind die Profile, die weiter nach unten liegen, weniger durchgebogen, doch verstärkt sich das Durchhängen bei zunehmender Höhe, am stärksten findet es sich bei den Firstlinien der Dächer. Dazu kommt, daß alle Ecken leicht angehoben erscheinen. Bei älteren Bauten ist dies sehr stark ausgeprägt, wie Abb. 5 zeigt, während es in neuerer Zeit mehr und mehr abgeschwächt wird, ja beinahe in Vergessenheit gerät. Daß auch die jetzigen siamesischen Baukünstler so empfinden, sehen wir auf Abb. 6, bei der das Durchhängen der Basisprofile deutlich wahrgenommen werden kann. Aber nicht nur Gesimslinien sind nach unten gekrümmt, auch die Flächen der Dächer sind nicht ganz eben und sind ähnlich wie eine gespannte Zeltbahn nach unten gewölbt. Bei Umfassungswänden lieben es die Siamesen, geschwungene nach innen eingezogene Flächen zu bilden, wie es sehr deutlich die Umfassungswände des Vat Saket zeigen (Abb. 7). Dem Siamesen erscheinen unsere Bauwerke mit den stark ausgeprägten Vertikalen und Horizontalen als starr. Im Gegensatz dazu nennt er seine heimische Bauweise geschmeidig.

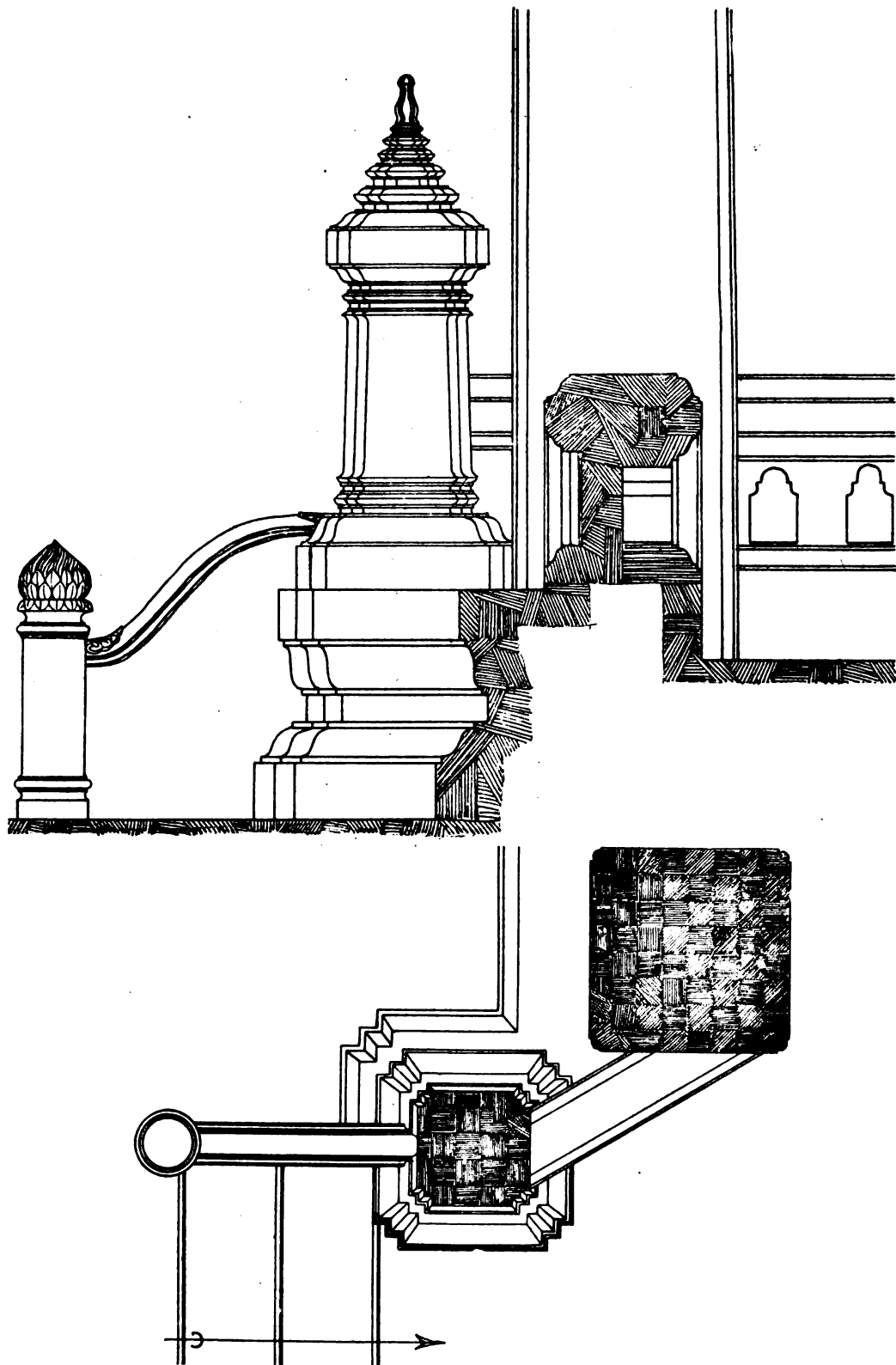


Abb. 9. Grundriß und Seitenansicht der Treppen am Unterbau des Tempels Vat Saket, Bangkok.

Eine weitere Abweichung von unseren Anschauungen über Baukunst bildet das Gesetz der zentralen Gehrungslinien. In der siamesischen Architektur werden Wiederholungen der Ecken und Verkröpfungen viel häufiger angewandt als in irgend einer anderen Stilart, selbst der des Barock. Die siamesische Baukunst liebt Pfeiler und kleinere Bauwerke über quadratischem Grundriß. Alle diese Bauten werden an den Ecken mehrfach verkröpft, sogar bis zu neunmal an jeder Ecke. Während wir bei Verkröpfungen von Gesimsen und Pfeilern die Schnittlinien stets unter 45° führen, weisen in Siam alle diese Linien nach dem Mittelpunkt des Quadrates, aus dem der Grundriß konstruiert ist. Daraus ergibt sich, daß die einzelnen Vorsprünge an den Ecken um so größer sind, je weiter sie vom Mittelpunkt entfernt liegen und daß schließlich alle Profile an den Spitzen der Pfeiler oder der Bauwerke in einem Punkt zusammenlaufen müssen. Hierdurch werden schöne Proportionen und ein Ebenmaß im Aufbau erzielt und nur so ist es möglich, einen reichprofilierten vieleckigen Pfeiler in einer Spitze enden zu lassen. Bei der europäischen Methode der Schnitt- oder Gehrungslinien unter 45° können sich diese nie schneiden, also die Profile auch nie bis zu einer Spitze durchgeführt werden.

Abb. 8 zeigt die photographische Aufnahme einer kleinen Marmortreppe mit derartigen Pfeilern. Man kann deutlich die allmähliche Verringerung der Vorsprünge von unten bis zur Spitze verfolgen. Die maßstäbliche Aufnahme einer ähnlichen Anlage gibt Abb. 9, wo im Hintergrunde die zentrale Stellung der Gehrungslinien wahrnehmbar ist. Aus der Anwendung dieses Gesetzes ergeben sich viele Feinheiten, die unserer Architektur fehlen. Da die Horizontalen leicht durchhängen und die Ecken etwas angehoben sind, ergibt sich konsequenterweise, daß die Ecken nicht nur nach oben, sondern auch in der Richtung der Diagonale herausgezogen sind (siehe hierzu Abb. 10). Ganz besonders kann man auf diesem Bilde das Abweichen sämtlicher senkrechten Linien beobachten.



Abb. 10. Partie aus dem Lotostempel in Petchaburi.



Abb. 11. Partie aus dem Tempel des
Königspalastes Bangkok.

Der Eindruck bedeutender Höhenentwicklung wird überall in der siamesischen Architektur noch gesteigert durch die vielen, langausgezogenen Spitzen der Portalbedachungen und der Grab- und Reliquienbauten, der Glockentürme, Tempelgrenzsteine und anderer Baulichkeiten.

Abb. 11 zeigt eine Partie aus dem Tempel des Königspalastes in Bangkok. Gerade an den äußerst reichen Profilbildungen sieht man ein schönes Beispiel für das eben Gesagte. Durch die langausgezogenen Spitzen sind die Umrisslinien der Türme nach innen eingezogen, alle zusammengehörigen Punkte liegen auf harmonischen Kurven.

Der siamesische Architekt liebt nicht nur die Verdoppelung und Wiederholung der Ecken nebeneinander sondern auch der Bauglieder übereinander.

So kehrt bei Abb. 9 an der Spitze des Pfeilers dasselbe Motiv fünfmal wieder, wobei eine Verjüngung desselben eintritt und diese fünf Profilglieder eine stetige Proportion bilden. Besonders schön wirken diese Verjüngungen an den Spitzen der Grabdenkmäler, wo immer eine größere Anzahl von Wülsten oder Lotosblumen übereinander angeordnet ist. Bemerkt sei, daß die Anzahl solcher Etagen übereinander stets ungerade sein muß, weil in der siamesischen Kunst ungerade Zahlen ihrer symbolischen Bedeutung wegen bevorzugt werden.

Nach all dem ist es klar, daß die dortigen Baukünstler ihre architektonischen Schöpfungen frei entwerfen ohne Gebrauch von Reißchiene und Winkel. Die Feinheiten der siamesischen Architektur, die sich aus all diesen Gesetzen ergeben, werden von den entwerfenden Baukünstlern nicht künstlich konstruiert, sondern gefühlsmäßig entworfen. Der weiche Linienfluß der siamesischen Architektur erklärt sich zum großen Teil auch daraus, daß die Architekten mit weißer Wasserfarbe und Pinsel die Umrisse freihändig auftragen.

Zum Schluß sei noch einmal auf Abb. 9 verwiesen, wo in den Brüstungsmauern zwischen den Pfeilern nach innen Nischen angebracht sind. In diese

werden bei den nächtlichen Tempelfeiern Lampen gestellt, die von außen nicht sichtbar sind und den ganzen Tempel in magischem Lichte erstrahlen lassen.

Mit den hier aufgeführten Tatsachen sind die Feinheiten siamesischer Architektur noch lange nicht erschöpft, doch ist es fast unmöglich, all diese von unserem Architekturschaffen abweichenden Gesetze in kurzen Worten zu erklären. Unsere Architekten sind durch den harten Kampf ums Dasein in die Notwendigkeit versetzt, viele Schönheiten äußerer Form der Zweckmäßigkeit zu opfern, während bei siamesischen Tempelbauten der verschwenderische Aufwand an Geld, Zeit und Arbeitskräften keine Rolle spielte.

Studien zur Geschichte und Kunst des japanischen Holzschnittes.

Von Julius Kurth.

III.

Harunobu-Studien.

1.

Harunobu und der Buntdruck.

Wir sind daran gewöhnt, in Harunobu den Erfinder des Buntdrucks mit beliebig vielen Platten zu feiern. Die große Farbenpracht, die für unsre Augen so unmeßbare Reize auslöst, ist mit seinem Namen eng verbunden. Darf diese Ansicht festgehalten werden? Die Frage ist für die Geschichte des japanischen Farbenholzschnittes von einschneidender Bedeutung, vielleicht die wichtigste Frage überhaupt. Was Mozarts Art in unsrer Musik, das sind die Farbenstimmungen der Harunobu-Blätter für seinen Kunstzweig gewesen. Schon in meinem Buche über diesen Meister¹ habe ich auf die vielen Probleme und Dunkelheiten hingewiesen, die seine Person und Arbeit umlagern. Heute glaube ich, einen Teil der Fragen lösen zu können, obgleich noch manches Fragezeichen stehen bleiben muß.

Daß die Erfindung des illustrierenden Holzschnittes überhaupt auf das Konto von China zu setzen ist, steht längst fest, und wie weit das Verdienst des Hishikawa Moronobu als Einführers dieser Technik in Japan geht, ist erst noch genauer zu untersuchen. Neuerdings ist aber auch erwiesen worden, daß China sogar den Farbendruck kannte, ehe man in Japan daran dachte. Es tauchen immer mehr Buntdruckblätter aus dem Reiche der Mitte auf, im Mai 1914 wurden in London nicht weniger als 28 verauktioniert, die angeblich um 1700 entstanden sind, und sowohl in Museen, als auch in Privatsammlungen beginnen sie sich einzubürgern. 1912 veranstaltete das Britische Museum eine sehr bemerkenswerte Ausstellung dieser Kunstprodukte, die von A. Breuer (London) genau besprochen worden ist². Nun sind allerdings die wenigsten dieser Drucke signiert oder datiert, aber jeder Zweifel an der Priorität gegen Japan verschwindet vor zwei Tatsachen: Im Jahre 1679 wurde das Chieh Tzū Yüan Hua Chuan von Li Li-wêng herausgegeben, das nach Breuer „Abbildungen von Pflanzen und Blumen in Schwarz-weiß, sowie in Farben (Grün, Gelb, Rosa, Braun und Aubergin)“ enthält, und das

¹ Suzuki Harunobu, München und Leipzig 1910. Vergliffen.

² Estaf. Btschr., I. Heft 2. S. 221 ff.: „Die Ausstellung chinesischer und japanischer Drucke im Britischen Museum“. Mit 5 Abbildungen.

Britische Museum besitzt eine ganze Sammlung von noch viel reicher und feiner ausgeführten chinesischen Buntbrüden, die Kaempfer von seiner Ostreise (1692—93) mitbrachte. Da auf diesen 22 Farben in feinsten Nuancen und mit Überbrüden verwendet worden sind, stehen wir bereits vor einer vollendeten Technik.

Allerdings springen sofort verschiedene Punkte hervor, die diese Blätter von den Produkten der Ukiyoe-Meister unterscheiden. Breuer selbst bemerkt bereits, daß bei den in Büchern gedruckten die Künstler-, Holzschnider- und Druckangaben fehlen, weil sie nur anspruchslose „Reproduktionen älterer Zeichnungen und Gemälde“ sein und nicht als besondere Kunstwerke gewertet werden wollten. Solche Reproduktionen älterer Gemälde, man darf sagen: billige Surrogate dafür, hat auch der japanische Holzschnitt zu allen Zeiten gegeben, sie sind aber von seiner eigentlichen Art stark zu unterscheiden.¹ Daher tragen auch die chinesischen Einzeldrucke feinerer Ausführung, die ich selbst gesehen habe, (ein prächtiges Beispiel im Berliner Kunstgewerbemuseum) durchaus Gemäldecharakter. Es sind nicht ausgemalte Schwarzweißzeichnungen, sondern farbenflächig gedachte Bilder. Sodann scheint der Stoff auf rein dekorative Elemente oder Stilleben beschränkt zu sein. Das Buch von 1679 gibt „Pflanzen und Blumen“, die Kaempfer-Blätter sind „Blumen- und Fruchtbilder“, die Stücke der Londoner Auktion zeigen nur Vögel, Insekten, Fische und Blumen. Von Kompositionen aus dem Menschenleben in dieser Technik ist mir bisher nur ein Beispiel bekannt geworden.²

Nun erhebt sich die Frage: Haben derartige Blätter aus China auf die japanische Kunst irgend einen Einfluß gehabt? Auf Grund eines interessanten Fundes dürfen wir heute die Frage durchaus bejahen. Schon vor der Einführung des Zweifarbenbrüdes in Japan durch Okumura Masanobu (Anfang der vierziger Jahre des 18. Jahrhunderts) waren uns bisher Spuren einer Neigung zu mechanischer Farbenvervielfältigung bekannt. Auf den Gang zu farbiger Ausstattung weist es bereits, daß eine illustrierte Ausgabe des Ise monogatari von 1608 (ich besitze selbst ein gutes Exemplar) Blatt für Blatt auf verschieden getöntes Papier gedruckt ist. In einem Buch für Kimono-Muster — also rein dekorative Vorlagen! —, das 1667 gedruckt ist,³ sind die Abbildungen bald mit schwarzer, bald mit roter, bald mit olivgrüner Farbe gedruckt. Später tritt bisweilen neben der Schwarzplatte eine Art Schattierungsplatte auf. Aber all das sind nur tastende Ver-

¹ vgl. mein Buch „Der japanische Holzschnitt“, 2. Aufl. München 1921, S. 12.

² ebenda S. 58ff. und Otto Fischer, Chin. Farbenholzschnitte des 17. Jh., Graphische Künste, Wien 1920. Nr. 2. 8.

³ Strange, Japanese Illustration. London 1894, S. 3f.

suche. Ein direkter Einfluß läßt sich zum ersten Male in einem Buche nachweisen, dessen Besitzer Herr Professor Dr. RümmeI, Direktor des Ostasiatischen Museums, Berlin, ist. Er selbst hat mir diesen höchst bemerkenswerten Fund freundlich zur Verfügung gestellt, und ich schließe mich im folgenden seinen Lesungen der Namen an. Es ist zu Ehren des Andenkens des Schauspielers Danjūrō I (1704 auf offener Bühne ermordet) und anderer Mimen herausgegeben, eine Art Sammelwerk, dessen Titel nicht erhalten ist.¹ Den Anfang bilden 25 Blätter mit datierten Texten und je einem schwarzen Holzschnitt nach Zeichnungen oder Gemälden des in Ōsaka und Yedo als Bücherillustrator tätigen Hanabusa Ippō 英一蜂 († c. 1772). Jeder Text ist datiert, und zwar von 1720 bis 29, ein Jahr später ist das Buch erschienen. Als Holzschneider nennt sich am Schlusse Ōkubō Kazutomi 大久保一富, als Schreiber ein Goshū 五用. Mitten in dem auf die Schwarzdrucke folgenden Texte finden sich nun vier Buntdrucke von hohem Werte. Sie tragen den roten Stempel 觀 (Kwan) des Radmalers Ogawa Ritsuō (1662—1746 oder 47), der gleich Ippō ein Schüler des Hanabusa Itchō I war und sich als solcher Issen nannte. Alle vier stehen in einem mattbraun gedruckten Kreis. Sie stellen folgendes dar: 1. Vorsprung eines Verandatrittes, auf dem zwei Strohhüte liegen und unter dem 3 Schuhe stehen, ringsherum ein Mattenvorhang, außerdem Trittssteine. Konturen braun und grün, eine graue Platte, sonst aquarelliert. Kleine fallende Blüten mit Deckweiß aufgetragen. 2. Junger Fürst im Reisfeld sitzend. Konturen des Fürsten schwarz, sonst grün. Die gelben, blaßgrünen und blaßblauen Farbentöne sind aquarelliert. 3. Staude mit weißen Blüten, Staubgefäße gelb, Grasspalme. Konturen grün und braun, alles andere aquarelliert. 4. Baumstamm, Reisigbündel, Heuschrecke. Konturen braun und grau, eine braune Farbenplatte, sonst grau aquarelliert. Demnach sind außer den bunt gedruckten Konturen nur zwei Farbenplatten angewendet, eine blaßgraue und eine blaßbraune, sie sind aber nicht glatt gedruckt, sondern gemasert oder gekörnt, je nach dem Gegenstand, den sie darstellen. Auch die Farben der Konturen ahmen die der Gegenstände nach. Daß diese Technik mit dem spätern japanischen Buntdruck wenig zu tun hat, ist klar. Während dort die Konturen schwarz und die Flächen bunt erscheinen, erscheinen hier die Konturen mit einer Ausnahme bunt, und die verschwindend wenigen grauen und braunen Farbflächen füllen nicht etwa die Konturen, sondern wirken als bunte Flecke körperlich. Ebenso klar ist, daß die Technik auf chinesische Vorbilder zurückgeht. Auch die Gegenstände, die rein dekorativ gedacht sind, stimmen

¹ Es ist wohl der 2. Band eines Werkes, und der Titel hat dann in Bd. I gestanden, denn am Schluß des Ippō-Bildes findet sich deren Zahl als 66 angegeben, während dieser Band nur 25 enthält.

dazu. Ich glaube, daß es sich um Vorlagen für Verzierungen lackierter Sake-Schalen handelt; der Künstler war ja Lackmaler!

Die Zweifarbenbrüche des Masanobu und seiner Mitarbeiter und Nachfolger haben mit dieser Art nichts zu tun. Sie gehen von der Schwarzzeichnung aus, die früher mit der Hand koloriert wurde — genau wie die größeren Flächen der eben beschriebenen Bilder! — und bei der nunmehr die Handkolorierung durch opake Druckflächen ersetzt wurde. Interessant ist es immerhin, daß bei den Grün-Rosa-Drucken der ältesten Art auch Gegenstände nur farbig und ohne schwarze Konturen gegeben werden, niemals allerdings die menschlichen Figuren. Zur zweiten Farbplatte kam dann die dritte und vierte; ohne daß die Drucke sehr farbig wirkten. Die Konturen sind nun immer schwarz.

Das gesegnete Jahr 1765 brachte die neunte Centenarfeier des Einzuges des hochberühmten Sugawara Michizane, des Genius der Maler und Kalligraphen, am Hofe des Kaisers Seiwa und gleichzeitig bedeutungsvoll genug den vollen Buntdruck mit beliebigen vielen Platten. Wer war der Erfinder der neuen oder der Vollender der alten Technik? War das wirklich Suzuki Harunobu?

Es ist ein besonderes Verdienst des auf dem Felde der Ehre gebliebenen Marquis de Tressan, daß er das, was die Hauptquellen der Japaner hierüber sagen, zusammengestellt hat, freilich ohne daraus zu bestimmten Schlüssen zu kommen.¹ Seine Arbeit war mir besonders wertvoll, weil er darin eine japanische Quelle benutzt hat, die mir nicht zugänglich war. Das Bild, das sich aus den verschiedensten Notizen ergibt, ist: Harunobu hat Anfang Meiwa (1765) die beliebten Azuma-Nishiki-e (Ostland-Brotatbilder) eingeführt und gezeichnet, daß er sie auch gefärbt hat, läßt sich nur aus dem Ukiyoe Ruikō schließen, das ihm die erste Anwendung von 5 bis 6 Platten zuschreibt. Und das ein Jahr nach seinem Tode (1771) erschienene Ehon haru no nishiki 繪本春の錦 sagt sogar, er sei „einer von denen“ gewesen, denen man die Erfindung dieser beliebten Drucke verdanke. Im Honchō gwako jimmei jishō finden wir, um die Verwirrung voll zu machen, die Notiz, daß Tachibana Minkō der Vater der berühmten Meiwa-Blätter gewesen sei.

Diese und verschiedene andre Schwierigkeiten habe ich schon in meinem „Harunobu“ angeführt. Ich machte einen Lösungsvorschlag, mußte aber eine endgültige Erklärung offen lassen. Heute glaube ich imstande zu sein, sie zu geben und zwar in der Richtung meines damaligen Vorschlages.²

¹ Documents japonais relatifs à l'histoire de l'estampe. Paris 1914. (Société Franco-Japonaise de Paris, Bullet. XXXI—XXXII. —

² Harunobu, S. 22 ff. Jap. Holzschnitt, S. 61 ff.

Was die Blätter des Harunobu vor vielen andern auszeichnet, sind die zahlreichen Stempel oder Signets (in), während in bestimmten Jahren, und gerade seit 1765, jede bekannte Verlagssfirma fehlt. Diese meist rot gedruckten Stempel sind in Ten (tensho, die alt-chinesische Stempelschrift) ausgeführt, einer seltsamen Zierschrift, die die größten persönlichen Varianten zuläßt, oft aus ornamentalen Motiven heraus stark abgekürzt wird und außerordentlich schwer zu lesen ist. So las z. B. der sachmännisch redigierte Londoner Auktionskatalog von Sotheby, Wilkinson und Hodge Dezember 1910 die Namen: Bansho, Masagau, Ryukan, Yuseki aus den Stempeln heraus, 1914 las er dieselben Stempel (und zwar richtig) Banto, Chiryu, Ryushi und Kisen. Ich habe es daher nicht gewagt, alle im folgenden zu besprechenden Stempel zu transkribieren, und hoffe, daß mir geschultere Leser helfen werden. Ein Teil dieser Stempel geht fraglos auf Harunobu selbst, der außer mit seinem bekannten Namen noch mit verschiedenen andern, bisher unbekannten signierte. Die meisten aber gehören andern Künstlerpersönlichkeiten an, und in ihnen liegt hauptsächlich der Schlüssel des ganzen Problems.

Es ist bekannt, daß Harunobu mit nicht sehr bedeutenden Zweifarbendruckern begann, die auf dem üblichen Schmalformat (hoso-e) Schauspieler darstellten. Wie ich das an einer Anzahl dieser nicht allzuhäufigen Blätter feststellen konnte, erschienen sie sämtlich in bekannten Bilderverlagen von Edo. Eine Reihe gab die alte Firma Urokogataya heraus, die bereits Bücher des Moronobu verlegt hatte; ihr Inhaber hieß zu Harunobus Zeit Fuden 富田. Eine andre wurde vom Sakai-Verlag 堺屋 gedruckt, der in der 4. Abteilung der Honseki-Straße wohnte und bereits für Torii II Kiyomasu und Torii III Kiyomitsu I gearbeitet hatte. Ein dritter in Frage kommender Verlag führte als Wappen das Zeichen bi (o, 尾 Schwanz) im



Abb. 1.

Beliebtheit gebracht haben, denn in der Zeit der Dreifarbendrucktechnik, etwa im Jahre 1760, gründete er einen eigenen Verlag, der analog dem Okumura-Verlage des Okumura Masanobu seinen Künstlervornamen Suzuki 鈴木 führte. Sein Stempel findet sich auf einem Langbilde (naga-e) der Sammlung Jaekel-Greifswald, das noch in manch andrer Beziehung bemerkenswert ist. (Abb. 1). Das Signet zeigt in einem Brunnenrande dasselbe 大 (ō, „groß“) Zeichen, das der Omi-Verlag in einem Fächer führte. Dieser Verlag hatte schon in der Zeit der „Lackdrucke“ eine Filiale und hat später manche Wandlung durchgemacht. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Harunobu eine seiner Filialen unter eigener Firma übernommen hat.

Aus der Zeit vor der Einführung des vollen Farbendrucks stammen nun fast sämtliche Stempel des Meisters selbst, die mir bekannt geworden

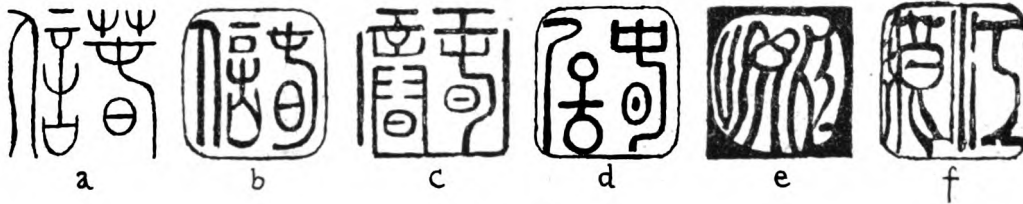


Abb. 2.

sind. Ich gebe einige Proben wieder (Abb. 2). a zeigt die Schreibung des Namens Harunobu 春信 in Ten-Schrift, wie diese Zeichen im Kanwa dai jiten (1903) gebucht sind. Diesen entspricht das mit b bezeichnete In, das sich auf einem den Sugawara no Michizane (s. v.) darstellenden Dreifarbenblatt unter dem Namen des Meisters findet. Das Haru-Zeichen ist in gekürzter Form gegeben. In seinem ältesten bisher bekannten Schwarzdruckbuch, dem Ehon Kokinran von 1763, das in den Verlagen von Yamazakiya und Nishimura erschien,¹ hat der Künstler unter seinen Namen das mit c bezeichnete In gesetzt. Das haru (shun) ist etwas reicher, das zweite Zeichen wage ich nicht mit Sicherheit zu lesen, nobu (shin) ist es jedenfalls nicht. Der Stempel d steht auf dem schon genannten Langbild der Sammlung Jaefel. Das haru ist wieder deutlich, das zweite Zeichen dagegen sieht mehr wie ein 居 (kyo, oru), als ein 信 (shin, nobu) aus. Der interessante, im Selbstverlage erschienene Dreifarbendruck gibt die Figur des Schauspielers Bandō Hikosabrō mit dem großen Strohhut eines Komuso wieder, über welcher folgendes Kurzgedicht steht:

Hinatsuru ya
ha-uto kedakaki
rembo take

O junger Kranich,
Dein Flügelrauschen höhet
Dir edle Liebe!

also, wenn ich es recht verstehe, ein Preisgedicht auf die bekannte schöne Hinatsuru (Kranichjunges) aus dem Chōji-Haus des Yoshiwara, die die Kunst des Meisters so oft verherrlicht hat.² Die Verbindung mit dem Schauspieler ist wohl dadurch herbeigeführt, daß er einen Kranich (tsuru) im Wappen führte, wie das auch unser Blatt zeigt.

Die mit e und f bezeichneten In hat Harunobu auf zwei Reihen kleiner Langbilder geführt, aus der sich 4 Exemplare in den Sammlungen Strauß-Megbaur, Succo und Kurth-Berlin befinden. Sie enthalten die Zeichen II

¹ Kurth, Harunobu, S. 100, Abb. 42—45.

² vgl. den 2. Teil dieser Studie.

原 (resp. 源) Kōgen, „Flußquelle“, und sind aus dem farbigen Hintergrund ausgespart. Diese Blätter¹ sind für unser Problem deshalb von hervorragender Bedeutung, als sie eine Art Vorstufe des vollen Buntdruckes bilden und Experimente des Künstlers verraten, der eine neue Technik suchte. Sie gehen insofern auf chinesische Art zurück, als sie die schwarzen Konturen vermeiden und dafür farbige, blaue und graue, Umrisslinien wählen. Die Flächenfarben sind matt, zum Teil gekörnt, wie auf den Drucken des Buches der Sammlung Kūmmel, ein zartes warmes Rot und Orange ist neben Silbergrau, das sogar mit Deckweiß belichtet ist, zur Anwendung gekommen, und eine bläßbraune, ursprünglich wohl hellblaue Platte ist auf einem der Drucke mit ihren haarscharfen Linien so stark aufgesetzt, daß der Eindruck einer Blindpressung hervorgerufen wird. Gegenstände der Darstellungen sind bekannte Volks- und Heldenfiguren in Landschaften. Es ist sehr bemerkenswert, daß Harunobu diese chinesische Technik der plastisch wirkenden Farbenflecke bei seinen berühmten Brokatbildern völlig aufgegeben hat. Nur bei seinen seltenen Surimono klingt sie nach², und man darf überhaupt sagen, daß jene entzückenden, mit verschwenderischer Pracht ausgestatteten „Glückwunschkarten“ der späteren Zeit im Gegensatz zu den üblichen Holzschnitten tatsächlich auf chinesische Art zurückgehen. Darauf zielt wohl auch die Bemerkung zweier Quellen, daß die Brokatbilder auf chinesische Vorlagen zurückweisen.

Das Jahr 1765 brachte nun den vollen japanischen Buntdruck mit beliebig vielen Platten. Er geht von der Schwarzzeichnung aus, läßt nur bisweilen farblose Flächen (weiß) in Reliefpressung ohne Konturen heraustreten, hält aber sonst stets die schwarze Umrisszeichnung, sogar bei den kleinsten Gegenständen, als Grundlage fest. Wir dürfen heute mit Sicherheit behaupten, daß die Ehre der Erfindung dem Harunobu ungeschmälert erhalten bleibt. Der Satz des Heki Gyokudō im Vorwort des Ehon haru no nishiki: „Suzuki ist einer der Männer, dem man das Genre der heute beliebten Bilder verdankt“,³ kann seinen Ruhm nicht einschränken. Denn dies Harunobu-Buch ist erst ein Jahr nach dem Tode des Meisters herausgegeben wor-

¹ Harunobu, Abb. 5 u. 6. Eine Serie mit Gedichten. Eine inhaltlich ähnliche Reihe hatte Harunobu etwas früher in der gewohnten Dreifarbentechnik bei einem Verlag herausgegeben, der das hon- (moto-) Zeichen im Wappen führte. Es waren die 8 berühmten Landschaften des Biwa-Sees (Omi-hakkei). 1 Blatt 8g. Succo.

² Gute Beispiele: Sotheby-Auktionskatalog Mai 1911 London Tafel I, Silberreiter in Winterlandschaft, und B. von Seidlitz, Geschichte des japanischen Farbenhholzschnittes, 2. Auflage, Dresden 1910, Abb. 47, Chrysanthemen in großem chinesischen (!) Porzellantübel, farbig, allerdings unsigniert! Vielleicht doch chinesischer Farbendruck?

³ Ich habe dies Vorwort bereits vor der de Treffs'schen Arbeit in meinem Harunobu, S. 38, veröffentlicht.

den. Es wird mir immer klarer, daß das Fremdartige seiner Frauentypen mit den „Hammelnasen“ auf Umzeichnungen des Ippitsusai Bunchō zurückgeht.¹ Der Name und die Kunst des Toten beherrschten einerseits den Geschmack des Publikums derartig, daß man schwer bei ihm vorbeigehen konnte, andererseits hatten nun seine Nachbeter und Nachtreter, wie Bunchō, Kōryūsai, Shiba Kōkwan und andre das Heft in Händen, und Gyokudō wollte durch seinen einschränkenden Satz auch sie zur Geltung kommen lassen. Zu Harunobus Lebzeiten hätte er ihn kaum gewagt!

Selbstverständlich hat Harunobu noch andere Persönlichkeiten zu Rate gezogen. Denn das neue Unternehmen war kostspielig und bedurfte, wenn die „Brokatdrücke“ (nishiki-e, 錦繪), wie der Meister die buntschillernden Prachtbilder benannte, eine Massenverbreitung finden sollten, besonderer Offizinen. Und da diese Drücke tatsächlich in außerordentlich großer Zahl herausgegeben und sofort „Mode“ wurden, war es völlig ausgeschlossen, daß Harunobu sie allein ausführen konnte. Er scheint sich immer mehr darauf beschränkt zu haben, nur die Zeichnungen zu liefern und die Kolorierung auf Mitarbeiter zu übertragen. Ja die Hochflut der Bestellungen machte es bisweilen notwendig, daß ihm der Stab der Mitarbeiter sogar die Arbeit der Zeichnung abnahm. Hauptsache blieb, daß die berühmten Brokatdrücke unter der Flagge der Firma Suzuki segelten. Hinter ihrer reizenden Kunst stand der Name des Erfinders so sicher, daß viele überhaupt ohne Signatur in die Welt gingen.

Um einen Massenvertrieb zu ermöglichen, wurden unter Harunobus Auspizien verschiedene Künstlergenossenschaften (renjū, 連中, Klub o. ä.) gegründet, die hauptsächlich die Farbenwahl zu treffen und die Druckplatten zu schneiden hatten. Die Mitglieder dieser Genossenschaften haben nun ihre roten Stempel auf die Harunobu-Blätter gedrückt, ja, oft finden diese sich allein ohne den Namen des Meisters. Die Koloristen signierten mit 工 kō, dem farblosesten Ausdruck, etwa „fecit“, denn die neue „Tat“ als solche war eben nicht die Zeichnung, sondern die Färbung. 工 夫 Kōfu ist der „Künstler“ als solcher! Die Holzschnneider schrieben hinter ihren Namen 刻 ki, horu, „gravieren“, 刻 罫 kiketsu, desgl., 彫 工 hori-kō, desgl., und wenn einer oder der andre von ihnen einmal in Vertretung des Großmeisters zum Zeichenpinsel griff, dann signierte er mit 画 gwa, „malen“. So kann z. B. Harunobu der 画 sein, sein 工 Kyōsen, dessen 刻 wieder ein anderer, oder Kyōsen ist der 画, sein 工 ist Kiyū usw. Oder Harunobu ist 画 und 工 zugleich, dann signiert außer ihm nur sein 刻 Kayei. Andre Beispiele:

画: Harunobu
Shochōken

工: Shibo
Nijū

刻: Morino Sogoku
Seiko.

¹ Harunobu, S. 80f., Abb. 28, 24.

Halten wir dieses Gesetz der Signaturen fest, so löst sich mit einem Schlage die Schwierigkeit des ganzen Problems. Die bisherige Verwirrung bestand hauptsächlich darin, daß das *I.* nicht richtig gedeutet worden ist.¹

Die Hauptgenossenschaft der neuen Ära des Holzschnittes war die „Kyōsen-renjū“, 巨川連中. So hat sich diese Verlagsgesellschaft oder Offizin auf zahlreichen Drucken selbst bezeichnet, und die in ihr tätigen Koloristen setzen dies Firmenzeichen direkt vor ihren Künstlernamen. Wer war dieser Kyōsen?



Abb. 3.

Von seinem Leben wissen wir nichts. Denn die Quellennotiz, daß er im Temmei (1781—88) gelebt hat, halte ich nach wie vor² für falsch, da diese Quelledatierungen die Hauptwirkungszeit der Meister geben wollen. Wir kennen nur seine andern Namen Josei Sanjin 城西 (de Tressan falsch: 青³) 山入 — wieder einmal ein Sanjin aus der Harunobu-Zeit!⁴ —, wissen, daß er gelegentlich auch mit gwakō 畫工 (nach meinem Vorschlage also: „Zeichner und Kolorist“) signiert und einmal eine Zeichnung des Jitokusō „kopiert“ (mosha, 模寫) hat,

die von Kiyū koloriert worden ist. Daß Kyōsen eine Einzelpersonlichkeit und nicht, wie vermutet worden ist, der Sammelname für mehrere Künstler ist, darf nach dem oben ausgeführten als bewiesen gelten. Einige seiner Signaturen gibt obenstehende Abbildung (Abb. 3) wieder:

¹ In meinem Harunobu (S. 24 und sonst) war ich bereits auf dem besten Wege der Lösung, bin aber in seiner Hälfte stecken geblieben. Erst das reiche Abbildungsmaterial, das ich in dem Jahrzehnt nach seinem Erscheinen sammeln konnte, hat mir das erwünschte Licht gegeben. De Tressan nimmt das Zeichen *kō* für „graveur“, wodurch die Verwirrung vergrößert wird.

² Harunobu, S. 22. Trotz de Tressan, der annimmt, die Notiz solle besagen, daß er „noch“ im Temmei gelebt habe. Das steht aber nicht da.

³ Vielleicht ist das Zeichen für sei mit Absicht gewählt, weil es dem astronomischen Zeichen des Jahres 1765 (Hahn, tori) stark ähnelt.

⁴ vgl. den 2. Teil dieser Studien.

a) Kyōsen, Signet weiß auf Rot: Jōsei Sanjin, rot auf Weiß: Kyōsen no in, „Stempel des Kyōsen“. b) Aus einem Serientitel der Sammlung Mošlé: Jōsei Sanjin Kyōsen kō. c) Zwei Signaturen dieser Serie: Kyōsen, roter Stempel: Kyōsen no in.

Zum Kyōsen-renjū gehören nach ihren eigenen Signets folgende Künstler: Kōgan 姑雁, Giho 義鳳, Risen 里川 und Shibo 芝房. Sie alle zeichnen: „Kyōsen ren[jū] (Name) kō“. De Tressan nennt den letzten den „Graveur Morino (Sogoku) Shibō“, der bisweilen Kogetsu 古月 gestempelt habe. Das ist ein Irrtum. Auf einem Blatt des Hayashi-Kataloges findet sich die Signatur: „Kyōsen ren Shibo ko (rotes in), hori-kō: (彫工, Holzschneider) Morino Sōgoku (森野宗玉, die Schreibung des Sō ist mir unsicher)“. Demnach ist Sōgoku der Holzschneider des Shibō gewesen. Nach Hayashi signiert er auch Moriso, wohl Zusammensetzung von Mori(no) So(goku). Das Signet eines fünften Meisters dieser Sippe gibt d mieder: Weiß auf Rot: Kyō ren = Kyō(sen) ren(jū), ähnlich gefürzt, wie der eben erwähnte Name, rot auf Weiß: 扇 Sen... und ein zweites Ten-Zeichen, das ich nicht zu lesen wage. Endlich sind hier Oyuanshū Kiyū 櫻有庵主其友 zu nennen, von dem ich oben erwähnte, daß er eine durch Kyōsen angefertigte Kopie koloriert hat, und Ishikawa Toyonobu.

Eine zweite Künstlergenossenschaft gruppierte sich um die Person des Minkō 岷江 (so und nicht 珉 oder 眠 zu schreiben!), obschon sich die Bezeichnung „Minkō renjū“ bisher noch nicht gefunden hat. Über die Persönlichkeit dieses Mannes sind wir besser unterrichtet als über die des Kyōsen. Er stammte aus Ōsaka und war zuerst Sticker. Sein gewöhnlicher Name war Shōkei. Später widmete er sich der Ukiyoe-Kunst und gehörte der Tachibana-橘 Familie an, wie Tachibana Morikuni (1670—1748), bei dem er vielleicht in die Schule ging. Außer diesem Sippennamen führte er den Künstlernamen Gyokujuken 玉樹軒. Im Jahre 1760 siedelte er nach Edo über und gab dort verschiedene illustrierte Bücher heraus, darunter das Ehon shokunin burui. Seine Hauptwirkungszeit fällt in das Hōreki und Meiwa (1751—72). Eine japanische Quelle nennt ihn als Erfinder von „Meiwa nenkan hen saishiki“ „Sehen der Farben in den Meiwa-Drucken“, was nach dem bisher Ausgeführten auch stimmt, wenn wir darunter gewisse Farbenkompositionen verstehen, wie solche z. B. auch Kyōsen erfunden hat. Sein Stempel (Abb. 4a) lautet ganz schlicht: „Minkō no in“. Er und seine Genossenschaft haben sich durch eine Sechßblattfolge bekannt gemacht, die Kitsune no yomeiri, „die Hochzeit des Weißfuchses“, die sich in den verschiedensten Sammlungen findet. Harunobu hatte eine Hochzeitsdarstellung in 7 Blättern kleineren Querformates herausgegeben, die offenbar gefallen hatte. Nun zeichnete er unter Zugrundelegung der Kom-



Abb. 4.

positionen dieser Folge sechs Blätter, auf denen die Menschen die Köpfe weißer Füchse, sonst aber menschliche Gliedmaßen und Trachten tragen. Die neuen Bilder zeigen handgreifliche Übereinstimmungen mit den älteren in Komposi-

tion, Gruppierung, Lokalitäten, so daß sie fast wie Parodien darauf wirken. Sie sind unsigniert und tragen nur die roten Stempel des Minkō und seines Klubs. Daß auf dem noch vorhandenen Originalumschlag der Name des Minkō an erster Stelle steht, obgleich er nur das 3. Bild koloriert hat, zeigt ihn als das Haupt der Gruppe. Die andern Künstler sind (in der Reihenfolge des Umschlagsverzeichnis: Chiryū, Bantō (燦桃, Stempel Abb. 4 c), Kisen (菊? 盆, Stempel Abb. 4 b „Kisen no in“), Ryūshi und Suiyo. Der Holzschneider nennt sich Okamoto Shōgyō, der Drucker Harada Yoshiyuki. Daraus, daß der Name des Harunobu fehlt, darf man keineswegs den Schluß ziehen, daß etwa Minkō der Zeichner war¹, denn sein Name steht nur auf dem dritten Blatt. Auch die Prachtreihe Zashiki hakkei, eine der schönsten Schöpfungen des Harunobu, nennt nur den Koloristen Kyōsen. Der Großmeister war durch seine Folge der Menschenhochzeitszeremonien so bekannt, daß die Fuchshochzeit seiner Signatur nicht bedurfte. Auf dem von Suiyo kolorierten Blatte, dem Schlußblatte des Werkes, findet sich das Datum „Meiwa 2, Jahr des Hahnes“ = 1765, also des Geburtsjahres der neuen Kunst. Damit wird die Menschenhochzeitsfolge auch in dies Jahr datiert.

Mit diesen Namen ist der Harunobu-Kreis aber keineswegs geschlossen. Wir besitzen noch eine größere Anzahl von Signaturen solcher Koloristen oder Holzschneider, deren Zugehörigkeit zu bestimmten Genossenschaften unbekannt ist. Ob der Hayashi-Katalog den Ueno Shōha 上野章葩 und den Shochōken 小長軒 mit Recht an den Kyōsen-Klub gliedert, weiß ich nicht. Beide signieren mit „gwa“, haben also für Harunobu Zeichnungen angefertigt. Der Kolorist des Shochōken war Seiichitei Nijū 精一亭二十 (Name Abb. 5, d, unten), und sein Holzschneider Shoshōsai Seiko (Signets d oben).² Ebenfalls nur mit gwa haben Ran-u 蘭雨, Komatsu 小末 und Koreki 湖樂 signiert. Auch der im folgenden Aufsatz zu nennende Horokusai Yāhoroku scheint hierher zu gehören. Zu den bekanntesten Koloristen zählt Meikodo Sakei 名光洞差雞, der neben dem Namen

¹ Das ist z. B. im Sotheby-Katalog Juli 1914 gegenüber dem Katalog Dezember 1910 gesehen.

² De Tressan schreibt: „Seiichitei Nijū (Seiko, Shoshōsai)“, wirft also die beiden zusammen.



Abb. 5.

des Harunobu, aber auch wiederholt allein gestempelt hat. (Abb. 5 a „Meikodo Sakei“ In: rechts? links: „Sakei“ in Kana. b. „Sakei kō“ In: rechts? links: „Sakei“ in Ten, datiert 5. Monat 6. Tag 1765.) Ihm ist Takahashi Rosen 高橋 盧川 und Nenrō 年路, vielleicht auch Sōan (Katalog Hayashi) anzureihen.

Bei de Treßan finde ich als „graveurs“ — er meint die mit „kō“ signierenden Künstler — einen Endō Goen, oder Goroku zu lesen, und einen Gorō genannt. Beide Namen beginnen mit dem Zeichen 五. Die Unsicherheit der Lesung deutet darauf hin, daß der Autor Stempel in Ten-Schrift vor Augen gehabt hat. Nun finden wir im Imayo-bijin kurabe des Harunobu (Yedo 1770) am Schlusse den Namen des „Holzschnittmeisters“ (kiketsu-uji) Endō Shōgorō oder Matsugorō 松五郎: Sollten die bei de Treßan genannten Signets auf diese Persönlichkeit gehen? Die Bemerkung, daß Goen wahrscheinlich auch „Hakusei“ 伯制 signiert habe, deutet, wie schon in einem ähnlichen Falle, auf Koloristen und Holzschnneider.

In beiden Funktionen war Sekine Kaei 關根 柯影 tätig. („Kakei“ ist derselbe, wie schon de Treßan gezeigt hat.) Auch er ist einer von denen, denen man das Verdienst der Erfindung des Vielfarbendruckes zugeschrieben hat. (Abb. 5c oben 2 Stempel: „Sekine“ und „Kaei“, unten: „Suzuki Harunobu gwa“ und „Sekine Kaei horu“, darüber das Signet eines

mir unbekannten Koloristen.) Ob Sekine Kaei mit Sekine Shimbei, der bei dem Buchhändler Matsue Sanshirō Brokatdrucke herausgegeben haben soll (Yedo zukan komoku), identisch ist, wie de Treßan vermutet, muß dahingestellt bleiben, ebenso die Verdienste, die nach demselben Autor dem Holzschnneider (hangishi, also nicht Koloristen!) Kinroku 金六 zukommen.

Gerade daß die Autorschaft der Erfindung des Buntdruckes überhaupt von den verschiedensten Quellen den verschiedensten Persönlichkeiten zugeteilt wird, beweist, daß die Verwirrung aus der Verallgemeinerung einzelner Farbenkompositionen oder Schnittarten, die bestimmten Künstlern eigen waren, zum Farbendruck als solchem stammt. Gewiß hatten die Minkō, Kaei, Kyōsen, Shimbei in der neuen Kunst ihre eigenen Domänen, die ihren Namen bekannt machten, aber der König des ganzen Reiches blieb doch Harunobu. Und ebenso könnte man durch genaueste Vergleichen gestempelter Blätter sogar die Eigenarten der Kleinmeister herausfinden,¹ und bei einigen ist mir das auch gelungen, aber diese Fündlein haben dem ganzen Problem gegenüber nur geringen Wert. Daß die Signets der Koloristen sowohl allein, als auch neben dem Malernamen des Harunobu und immer wieder nur des Harunobu stehen, wo er nicht gerade einmal einen Hülfzeichner brauchte, daß ein Minkō nur gelegentlich zum Zeichenpinsel griff, sonst aber als Kolorist tätig war, wenn er nicht Bücher illustrierte, beweist, wie der Großmeister seine Mithelfer überragte. Die Einzelstudien der neuen Technik genau zu datieren, Zug für Zug festzustellen, welche Dosis von diesem oder jenem Mitarbeiter stammt, dürfte nach den Widersprüchen der Quellen und bei dem immerhin geringen Stoff, den sie bieten, kaum möglich sein und würde auch keine große Wichtigkeit haben. Viel wichtiger wäre eine gute Sonderausstellung von Harunobu-Blättern. Ich bin überzeugt, daß die prachtvollen deutschen Sammlungen, wie die des Berliner Kunstgewerbemuseums, der Frau Strauß-Regbaur, des Professors Dr. Jaekel und der Berliner Kunsthandlung „Altkunst“ völlig genügen würden, auch die letzten Zweifel des Problems zu beseitigen, wenn es dem Kenner ermöglicht würde, einmal diese kostbaren Blätter in großer Zahl gleichzeitig nebeneinander zu sehen. Existieren doch in Deutschland hunderte von Harunobu-Drucken aus dem einen Jahre 1765!

Noch zweierlei möchte ich zum Schlusse hervorheben. Ich bemerkte oben, daß die Namensstempel der Harunobu selbst fast sämtlich aus der Zeit vor der Einführung des vollen Farbendruckes stammen. Seltsamerweise stam-

¹ Höchst instruktiv sind z. B. die in dem ebenso prachtvoll ausgestatteten, wie kläglich oberflächlich geschriebenen „Japanese colour-prints and their designers“ von F. W. Gootin (New York 1918) veröffentlichten 8 verschiedenen Farbenausgaben desselben Harunobu-Blattes (Nr. 70 ff.), deren erste, weit aus schönste das In des Kyōsen trägt.

men alle die Blätter der Reifezeit, auf denen ich gelegentlich sein eigenes In gefunden habe, aus erotischen Serien (shungwa).

Und das zweite: Ich habe keineswegs alle Stempel der Kleinmeister wiedergeben oder beschreiben können. Ihre Zusammenstellung und Lesung bildet ein Kapitel für sich, das noch längst nicht erschöpft ist — ein Beweis, wie viele Hände an der Fruchtbarmachung der neuen Kunst mitarbeiteten. So mögen noch einige Proben folgen: Abb. 5e ist vielleicht Shōhyō Shichō zu lesen, f wage ich nicht zu

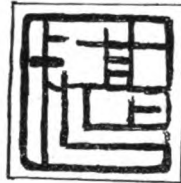


Abb. 6.

deuten, wenn es nicht auf Seikō (f. o.) geht. Das In auf Abb. 6 geht nur wenig in das Ten über und dürfte Jinzō lauten. Im Sotheby-Katalog Juni 1911 Nr. 46 finde ich die Stempel „Hashosei“ und „Shochiku“ auf Kalenderdrucken von 1765 angegeben.

Nach den Ten-Lesungen desselben Katalogs vom Dezember 1910 (f. o.) nehme ich sie, da ich die Originale nicht kenne, mit Fragezeichen auf. Es wäre mir sehr erwünscht, wenn bessere Kenner des phantastisch-schönen Ten, als ich es bin, die Lücken meiner Lesungsversuche ausfüllen würden.

2.

Die Modelle des Harunobu.

Die in meinem Buche „Suzuki Harunobu“ (München und Leipzig 1910) aufgeworfenen Probleme haben eine ganze Reihe von Veröffentlichungen hervorgerufen und weit anregender gewirkt, als ich dachte. So ist der Marquis de Tressan † in einer ganz ausgezeichneten Arbeit (Documents japonais relatifs à l'histoire de l'estampe. Paris 1914. Société Franco-Japon. de Paris) der Kyōsen-Frage näher getreten, die ich im vorigen Abschnitt behandelt habe, so hat H. Schmidt in seiner Schrift „Harunobu, Technik und Fälschungen seiner Holzschnitte“ (Graphische Künste, Wien 1911) wertvolle Zusammenstellungen von Kopien und Plagiaten gegeben, zugleich die Wissenschaft um die schönste Wiedergabe eines Farbholzschnittes des Harunobu bereichert. Kein Stück meines Buches aber ist so gern aufgenommen worden, wie die Geschichte der Osen von Kasamori und der Ofuji aus dem Zahnbürstenladen in Edo. Arthur Davison Ficke hat einen größeren Teil der ersteren in seinem Buche „Chats on Japanese Prints“ (London 1915) ins Englische übertragen (S. 130 ff.), Hans von Winiwarter-Liège beschäftigt sich in seinen „Notes à propos de Harunobu“ (Oriental. Archiv Jhg. II Heft 3, 1912) besonders mit der Person der Ofuji und bringt hochinteressante Blätter des Kitao Shigemasa, die ihr geweiht sind, zum Abdruck, ja, erst kürzlich las ich die Anzeige einer Gedichtsammlung von

Klabund „Die Geisha (sic!) Osen. Geisha-Lieder nach jap. Motiven“, (Koland-Verlag, München), die nach einer Rezension gleichfalls durch mein Buch angeregt zu sein scheint. Ich habe mir die Schrift trotz meiner Bemühungen bisher nicht verschaffen können.¹ Ein seltsames Zusammentreffen ist es, daß auch das Kono hana in seinem 2. Heft, das mit meinem „Harunobu“ fast gleichzeitig erschien, (Februar 1910) der schönen Osen ein besonderes Kapitel widmet und ihr Bild aus dem Dohei-Buche veröffentlicht. Der Kult dieser Halbgöttin muß in der Luft gelegen haben! All dieses legt mir eine Art von Verpflichtung auf, über diesen Gegenstand mehr zu geben, als ich es damals tun konnte. Denn mein Buch erschien im Rahmen andrer Künstlermonographien („Klassische Illustratoren“) und wandte sich an einen großen Leserkreis, der meiner Wissenschaft im allgemeinen fernstand, und der Raum der Schrift war ein stark beschränkter. Außerdem habe ich im Laufe der Jahre manches Neue zusammentragen und besonders die Zahl der japanischen Quellen vermehren können.

Die wichtigste Urkunde bleibt das in meinem Besitze befindliche Manuskript des Kibyōshi („Gelbbuches“, nach der Farbe des Umschlages) Shōsetsu Dohei den 小説土平傳 oder Ameuri Dohei den 飴賣土平傳, die Geschichte des Honignudelverkäufers Dohei, die vom Frühling 1769 datiert ist und von Harunobu illustriert wurde. Ich habe das Hauptstück des Buches, das Abenteuer des Dohei mit der Osen, in meinem „Harunobu“ übersetzt. Das Manuskript entstammt fraglos der Harunobu-Zeit. Zu der Annahme, daß es die Vorlage für das gedruckte Kibyōshi darstellt, bewegen mich eine Reihe von Gründen. Zunächst wäre es höchst unwahrscheinlich, daß sich jemand die große Mühe gemacht haben sollte, ein Buch von 52 Seiten zu kopieren, das er sich für ein paar Kupfermünzen kaufen konnte. Sodann aber befinden sich im Texte Korrekturen und Umschreibungen, die deutlich verraten, daß der Text erst gedruckt werden sollte. Wo der Pinsel des Schreibers ungeschickt war, so daß die schwarze Farbe etwas zusammenlief, da ist das betreffende Zeichen sauber und klein daneben geschrieben, obgleich das weniger geglückte Zeichen deutlich zu lesen war. So steht neben dem doch jedem bekannten Zeichen 齋 (gwa) das Zeichen 𠄎, das genau so bekannt war, aber im Druck wohl hübscher wirkte. Daß die drei Bilder und der malerische Titel des Appendix (vgl. Harunobu Abb. 14 und 20) von Harunobu selbst hineingezeichnet sind, wird demnächst Fritz Voewen stein in einer Spezialarbeit beweisen.

¹ Nach Vollenbung dieser Studie habe ich ein Exemplar erwerben können. Das jammervolle Nachwerk, das meine Bücher teilweise falsch benutzt, wird von andrer Seite seine gebührende Kritik erfahren.

Geschrieben ist das Buch von Rokudōjin 六道人 (so im Stempel; sonst 陸 für roku und mit kana erklärt!), der sich einen „Freund“ 友人 nennt, und zwar wohl nicht des Titelhelden, wie mein japanischer Gewährsmann damals annahm, sondern des Verfassers. Dieser wird Yūra Sanjin 船維山人 genannt. Yū heißt „Schiffsbug“, ra „Seibengaze“, sanjin „Bergmannsch, Eremit“, ein sehr häufiger Autorennamen der damaligen und späteren Zeit. Von Rokudōjin sind das erste Vorwort und das Nachwort, von Sanjin angeblich das zweite Vorwort und die beiden Erzählungen verfaßt. Über diesen Sanjin gibt sein Freund im ersten Vorwort so interessante Notizen, daß ich es im Wortlaut hersehe. Der Text las sich außerordentlich schwer, da er, wie im ganzen Buche, in spielendem Chinesisch geschrieben ist und von Fremdbartigkeiten wimmelt.

„Vorwort.

Ein altes Gedicht sagt:

„Ein echter Langschläfer schläft schon am Morgen.

Wenn er früh zu Bett geht, schläft er auch mittags,

Wenn er aufwacht, sieht er wie ein Träumender da.“

Ich habe einen Baron zum Freunde, der dem Offiziersstande angehört.¹ Von den 360 Tagen eines Jahres² schläft er 359 Tage, und nur einen Tag schläft er nicht. Sein Gesicht sieht verschlafen aus, darum hat ihm jemand den Spitznamen: „Der verschlafene Baron“³ gegeben. Er pflegt im Schlafe zu sprechen und hat in diesem Zustande schon ganze Bücher erzählt.

Einstmals wünschte er sich im Traume, daß er verwandelt werde, nämlich die Daunen einer zahmen Gans bekäme und fliegen könnte. Da trieb er sich umher, bis er nach China kam und das Yūra-Meer erreichte. Stolz schwamm er darauf herum, ganz verstorben kehrte er heim. Als er wieder in Japan war, nahm er von da ab den Schriftstellernamen Yūra-Sanjin an.

„Wer Stoßzähne hat, hat keine Hörner. Ein talentvoller Mensch hat kein Geld. Ein Kriegsmann vernachlässigt seine Kleidung. Einen Konfuzianisten friert.“⁴ Ein heruntergekommener Baron muß Reis zum Almosen nehmen“, das sind goldene Worte des Oboshi.⁵

Eines Abends schlief er angenehm. Er sprach im Schlafe, und seine schnarchende Stimme verwandelte sich mehr und mehr in sanfte Töne, nämlich in die Geschichte von Dohei und Osen.

¹ 陣子 chinshi, Militär + Vicomte.

² Das altjapanische Jahr hat nur 360 Tage, weshalb Schaltmonate eingeschoben werden mußten.

³ neboke-shi.

⁴ Der Text ist einwandfrei, den Sinn verstehe ich nicht.

⁵ Oboshi 大星 „großer Stern“. Ich kenne keinen Autor dieses Namens.

Da wachte er plötzlich auf, zog einen langen Atem und rief: „Oha! Das einzig Richtige ist nur Essen, Liebe und Dummheit! Das Richtige — o! — ist Essen und ein Liebchen — oha!“¹

Ich habe mir das Vergnügen gemacht, dieses Vorganges Geschichte festzuhalten und daraus diese Einleitung zu machen.“

Ich bedaure außerordentlich, daß ich den köstlich humorvollen Wendungen und Klangfarben des Originals im Deutschen nur teilweise gerecht werden konnte. Die Pointe mit dem Yūra-Meere und dem daraus geschöpften *nom de guerre* des Yūra Sanjin verstehe ich nicht. Ich weiß nicht, ob ein chinesisches Gewässer so genannt wird. Wer ist aber dieser heruntergekommene „verschlafene Baron“, der die reizendsten Geschichten erträumt und seinen Hunger verschläft? Ich glaube nicht zu irren: Kein anderer, als Rokudōjin selbst! Der Schläfer ist nur eine Fiktion des Autors, um das Ganze interessanter zu gestalten, und in dieser drolligen Figur hat Rokudōjin nur seine eigene Person und seine eigene soziale Lage geschildert. Damit ist er auch Verfasser des Ganzen überhaupt.

Das Buch ist in seinen Hauptstücken neben einer Reklame für die Honig-nubeln des Dohei ein Hymnus auf die Schönheit eines jungen Mädchens, das ein Lieblingsmodell des Meisters Harunobu wurde. Es war „Osen von Kasamori“.

Aus unserm Texte werden uns verschiedene Ortschaften bekannt, die die Lage des Wohnsitzes der Osen bestimmen sollen. Zunächst muß er noch in den Bannkreis von Yedo selbst gehört haben, da Osen zu den Schönheiten Yedos gezählt wird. Im Appendix, auf das wir noch einzugehen haben werden, erfahren wir, daß er hinter dem Ueno-Viertel, also im Norden der Hauptstadt und zwar im „Winkel von Yanaka“ 谷中 liege. Yanaka scheint der ganze dörfliche Distrikt gewesen zu sein, denn auch andre Quellen sagen: Yedo Yanaka no Kasamori und Yanaka-Kasamori. Kasamori 笠森 selbst besaß einen berühmten Tempel des als weißer Fuchs dargestellten Reisgottes Inari 稻荷, dessen rotes Torii-Portal weithin durch die Stämme alter Föhren leuchtete. Kasamori war wohl selbst kein eigentliches Dorf, sondern hauptsächlich Tempelgelände, und wird durch die Nähe des Dorfes Higurashi 日暮 bestimmt. Von allen diesen Namen finde ich in Chamberlains und Masons bekanntem „Handbook for Travellers in Japan“ (3. Aufl. London 1891) nur ein Kasamori, das 17 Ri südlich von Narita liegt und einen Kwannon-Tempel besitzt. Damals nahm ich an, daß dies Kasamori gemeint sei, aber die Annahme war falsch. Man müßte das heutige Tokyo etwa viermal aneinander setzen, um Narita zu erreichen.

¹ Der Erwachende hat seinen schönen Traum völlig vergessen und wird derselbe Sinnenmensch, der er vorher war. Man denke an Wilhelm Busch' prachtvolle Sentenz: „Liebe ist der Inbegriff, Auf das andre pfeif' ich!“ —

Wir werden also den Bannkreis des jungen Mädchens in der Nähe, und zwar im Norden von Yedo suchen müssen. In einer vom Tempelgelände sich abzweigenden Querstraße stand ein Teehaus mit Namen Kagiya 鍵屋 (Schlüsselhaus), das einem gewissen Gobei 五兵衛 gehörte. In ihm war Osen 阿仙 angestellt. Sie mußte den Tee kochen, Reisflöße bereiten, die sich großer Beliebtheit erfreuten, und die Gäste bedienen, die in großen Scharen aus Yedogepilgert kamen, um die berühmte Schönheit von Kasamori zu bewundern. Sie wird „Tochter des Ichi-Hauses“, „Ichi-ya 益家 no musume“ genannt. Ichi ist die Benennung einer Goldwährung: 12 oder 30 oder 24 ryō. Ob der Name nur sinnbildlich ist, weiß ich nicht. Ihr Lebensalter wird etwas verschieden angegeben. Eine Quelle sagt, sie sei 1769 18 Jahre alt gewesen, unser Buch vom Frühjahr 1769 nennt 16 bis 17 Jahre. Demnach ist sie um 1752 geboren. Ihre Schönheit muß wirklich überirdisch gewesen sein! Sie selbst vergleicht sich stolz mit einer Göttin (Harunobu S. 50), und das klingt bei dem Kult, der mit ihr getrieben wurde, durchaus nicht anmaßend. Ihr Antlitz verschmählte Puder und Schminke, ihr Leib war elfenschlanke. Noch heute wird in Tokyō folgendes Kinderlied gesungen:

Der Straße gegenüber
Die vom Inari-Tempel
Quer abgeht — leider Gottes
Da opferst einen Sen Du,
Um einzig hinzustarren
Verzückt nach Osens Teehaus,
Und setzt Du dort Dich nieder,
Dann bringt sie schlechten Tee Dir!

In diesem Kinderliede haben sich eine ganze Reihe wörtlicher Anklänge an das Dohei-Buch erhalten. Die vorletzte Zeile: „koshi wo kaketara“ erinnert an Osens Vers: „koshi wo kakete yasumashi“. Im 5. Monat des Jahres 1768 wurde in der Sakaistraße, der Theaterstraße von Yedo, ein Drama mit dem Titel „Nakajima mi hozō“ aufgeführt, in dem sich die Verse finden:

Hofdame auf dem Felde
Von lichter Beilchenfarbe
Ist Osen aus dem Teehaus
Vom Kasamori-Reisgott.

In einem andren Drama derselben Zeit mit dem Titel Shinrei yaguchi no watashi scherzt ein Schiffskapitän Rokuzō mit einer Frau Ofune und sagt zu ihr:

„Osen von Kasamori und Du — Euresgleichen findet man nirgend!“
Ja, im 7. Monat 1768 wurde das Lustspiel eines Dichters Nakamura Matsue aufgeführt, das ihren Namen als Titel trug.



Abb. 7. Osen von Kasamori.
Aus dem Dohei-Buche. Von Harunobu.
(Nach Kono-hana, Heft 2. 1910.)

Ihr Bildnis erschien auf Drucken und Büchern (Abb. 7), auf den Reklameblättern von Puffbrettspielern (so verstehe ich das Sugoroku yomiuri der Quellen) und bunten Taschentüchern. Als in der Stadt Iida das Fest des Saka-Yotsugi-Inari gefeiert wurde und das Bild des Reisgottes sieben Tage lang vor den Betern enthüllt war, da wurden ihm Puppen als Opfergabe gespendet, die nach dem Vorbilde Osens angefertigt waren.

Kein Wunder, daß auch die Meister des Farbenholzschnittes den willkommenen Stoff aufnahmen. Keiner so gern, wie Harunobu. Er muß zu dem bildschönen Mädchen eine persönliche Neigung gehabt haben! Vier seiner Blätter habe ich bereits in meinem Buche bekannt gegeben. Ich kann die Zahl noch vermehren, zunächst um ein schönes Blatt, das im Juni 1913 in London unter den Hammer kam.¹ Es stellt Osen ganz allein dar. (Abb. 8.) Sie steht in stolzer Haltung wie eine Fürstin am Herde und schöpft mit einer Art Löffelfelle den Tee aus einem dampfenden Kessel in eine Tasse. Durch ein Rundfenster leuchtet Herbstahorn

herein, farbige Vorhänge und ein Firmenschild tragen den Namen des Hauses Kagiya. Neben dem Teekessel steht ein Regal mit weißen Täßchen. Die Gewandung Osens ist ungewöhnlich, es fehlt ihr der schwarze Halßeinsatz, und ihre schwarze, mit großen stilisierten Blumen gemusterte Schärpe ist halb nach vorn geschürzt.

Sodann habe ich ein Nagae erworben, das Osen mit einem Rädchen spielend zeigt. Auf der Firmenlaterne steht: „Schlüsselhaus“ und: „Erholungsort für das hv. Publicum“. Das farbenzarte Blatt ist besonders auf Braunviolett, Rosa und Bronzegrün gestimmt. Veröffentlicht in meinem Holzschnitt, S. 65. Unter den geradezu prachtvollen Neuerwerbungen der Berliner Kunsthandlung „Alt Kunst“ habe ich mindestens drei neue Osen-Blätter festgestellt.

¹ Es sind hier und im folgenden die Abbildungen der Auktionskataloge von Sotheby, Wilkinson und Hobge in London herangezogen.



Abb. 8. Osen von Kasamori. Von Harunobu. (Londontatalog Juni 1913 Nr. 19.)

Ein höchst merkwürdiges Blatt sah ich 1910 in der Elg. Lürmann-Frankfurt a. M. Sein Zeichner nennt sich Ho (?) rokusai Yahoroku (野甫六), ein sonst völlig unbekannter Meister des Harunobu-Kreises (vgl. den 1. Teil dieser Studien). Wir blicken in die von einem breiten roten Balken getragene Küche. Dasselbe Schild, wie auf dem vorigen Blatte, zeigt den Namen des Schlüsselhauses und das Wort Gokyūsho. Den größten Raum des Bildes beherrscht ein riesiger schwarzer, innen dunkelgelber Bottich, aus dem ein gleichfalls dunkelgelber dampfender schlotartiger Kessel wächst. Ein seltsames Gespenst ist ihm entsprungen und steht auf seinem breiten Rande. Seinen Kopf bildet ein orangefarbener Teekessel mit zinnoberrotem Auge, auf seinen Schultern liegen schwarze Ladunterfäße wie Epaulettes, seine Arme und Beine sind von Teefäßen gebildet, sein violettes Kleid trägt weiße Inschriften, eine gelbe Schürze liegt um seine Brust. In der Linken hält es ein rollenartiges Bündel, in der Rechten einen Ring mit großer heraldischer Gewürznelke (?). Es blickt nach Osen hinunter, die vor Schreck in die Knie gesunken ist. Sie stützt sich auf die linke Hand, die im Ärmel verborgene Rechte ist zum Gesicht erhoben, als könne sie den Anblick des Gespenstes nicht vertragen. Sie trägt ein violettes Kleid mit schwarzem Halseinsatz, eine apfel-



Abb. 9. Osen und der verzauberte Teekessel.
Nach Yahoroku. (Eig. Lürmann.)

grüne Schärpe mit weißem Dekor und rote und weiße Untergewänder. Ihr Ephenblattwappen erscheint an der rechten Schulter. Vor Schreck hat sie ein Täßchen fallen lassen, dessen Inhalt sich auf dem Fußboden ergießt. Die Inschriften auf dem Kleid und den Beuteln des Phantomes beziehen sich auf den Tee; so lesen wir z. B. Shigaraki, ein Ort in der Gegend von Kōga in Ōmi, wo es berühmten Tee gibt. Auch die Firma unsres Hauses ist erkennbar. (Abb. 9.) Was stellt der verrückte, lebendig gewordene Teekessel dar? Er kommt in guter Absicht! Er soll an den glück- und reichumbringenden Bumbuku-chagama erinnern, jenen wunderbaren „in der Kriegskunst und Literatur gebildeten Teekessel“, der sich einst vor einem staunenden Bonzen

in einen Dachs (tanuki) verwandelte und den Kesselflicker, an den ihn der angstvolle Priester verkaufte und der das Wundertier für Geld sehen ließ, zu einem reichen Manne machte. Darauf geht auch das beige geschriebene Gedicht:

Bumbuku ni
mata iro subeshi
tarafuku wo
tonda chagama to
yorokobi ni keru.

Auf Deutsch etwa:

Von Kriegs- und Dichtkunst,
Doch ebenso von Liebe
Vollauf gesättigt
Strahlt nun der wunderbare
Teekessel voller Freude.

Also: Sogar Osens Teekessel ist in sie verliebt und verwandelt sich in den berühmten Bumbuku-chagama, um ihr Reichtümer zu beschenken.

Daß Osen mit Liebesanträgen bestürmt wurde, ist selbstverständlich. Eine Quelle erzählt, daß sich ganze Klubs (renjū) um ihre Minne bemühten. Aber

das schöne Mädchen blieb fest. Sie verlobte sich mit einem Beamten der shogunalen Regierung (bakushi) namens Kurachi 倉地 und reichte ihm die Hand zum Ehebunde. Ich bin so glücklich, ein Bild der alternden Schönheit von Utamaro aus dem Jahre 1790 zu besitzen, — sie zählt also damals etwa 38 Jahre, — das ich in Jahrg. I Heft 2 S. 152 dieser Zeitschrift veröffentlicht habe.

Neben Osen wird ein zweites Modell unfres Meisters genannt, von dem ich auch bereits in meinem Buche berichtet habe. Auch hier kann ich manche Ergänzung bringen.

In der Nähe des Kwannon-Tempels im Asakusa-Viertel in Yedo, einer höchst belebten Gegend, die nördlich an das Yoshiwara stieß, stand ein alter Ginkobaum (ichō), in dessen Blattwerk weiße Hähne und Tauben ihr Wesen trieben. Er überragte einen in der ganzen Stadt berühmten Zahnbürstenladen (楊枝店), der den Namen Yanagi-ya 柳屋, „Weidenhaus“, führte und einem gewissen Niheiji 仁平次 gehörte. Sein Wappenbild, ein großer Weidenbaum, war auf die Rückwand gemalt, blaue Vorhänge am Dachfirst zeigten weißgesticte Weidenzweige, Regale mit Zahnbürsten, Zahnstochern und andern kosmetischen Artikeln boten ihre Waren zum Verkauf an. Ein Plakat mit einem Fächer, in dem sich als Wappen des Besitzers zwei Falkenfedern kreuzten, verriet, daß es dort auch „Duftmuscheln“, nioifushi, zu kaufen gab. Außerdem konnte man Parfum und besonders feine Zahnstocher aus Preiselbeerholz (kamboku) erwerben. Interessant ist ein auf verschiedenen Abbildungen dargestelltes Plakatbrett, das „Blumen in Reiswein“ anpreist und auch jedesmal eine Sakechale mit schwimmenden Blüten, aber immer andre Figuren neben derselben zeigt. Niheiji gab also den Malern etwas zu verdienen und konnte sich auch leisten! Wenn man vor dem Laden stand, so ragte der alte Ginkobaum zur linken Hand. Rechts stand eine Steinlaterne und ein Kirschbaum, ebenso gehörte zu dem Etablissement ein Fischteich, also ein höchst poetisches Gäßchen! Wir besitzen von diesem Zahnbürstenladen so viele Abbildungen, daß es ein leichtes wäre, ihn in allen seinen Teilen zu rekonstruieren.

Seine Hauptanziehungskraft aber waren nicht seine Verschönerungsartikel, sondern die liebreizende Tochter des Eigentümers Ofuji 阿藤. Sie war um 1752 geboren, also ebenso alt, wie Osen. Auch ihre Schönheit verherrlichte ein Kinderlied, das ich später abdrucken werde, auch ihr Name wurde in Lustspielen gepriesen, auch ihre Anmut setzte die Pinsel verschiedener Maler in Bewegung. Drei Darstellungen von der Hand des Harunobu habe ich bereits bekannt gemacht. Ich vermag auch hier noch mehr zu geben. Ein Blatt, das im Juni 1910 in London verauktioniert wurde, zeigt Ofuji vor einem Mörser hockend und in der Rechten einen Schlegel haltend, ausnahms-



Abb. 10. Ofuji vom Yanagi-Haus
mit einer Freundin. Von Harunobu.
(Londonkatalog Juni 1910. Nr. 56.)

weise nicht tabako rauchend. (Abb. 10.) Sie unterhält sich mit einer neben ihr sitzenden Freundin, die nun ihrerseits das schöne Laster des Rauchens betreibt. Zu ihren Füßen pickt einer der weißen Hähne Osens Körner auf. Im Januar des nächsten Jahres kam, gleichfalls in London, ein zweites Ofuji-Blatt zur Versteigerung. Das junge Mädchen kniet, die rechte Hand an einen Ladenpfosten gestützt, in der linken Hand die geliebte tabako-Pfeife, und unterhält sich mit einem schwertbewehrten Manne in schwarzer Kapuze, der nach früher ausgeführten Gründen Harunobu selber ist.¹ Ein niedliches kleines Mädchen steht neben ihm, vielleicht seine Tochter? Auf diesem Blatte trägt Ofuji das Doppelfederwappen ihres Vaters. Sonst wechselt ihr mon fortwährend. Das Konohana hat in seinem 4. Hefte (1910, 3. Monat) ihre Figur nach dem geschilderten Holz-

schnitt wiedergegeben. Höchst überflüssigerweise druckt es dabei denselben Text ab, den es bereits im 2. Hefte gebracht.

Es ist Hans von Winiwarters Verdienst, in der oben zitierten Zeitschrift nachgewiesen zu haben, daß Kitao Shigemasa in seinem Buche Azuma no hana bereits ein Jahr vor Harunobus Blättern (1768) ein Bild der Ofuji in ihrem Zahnbürstenladen in Unterhaltung mit dem berühmten Maler veröffentlicht hat. (Fig. 1 in der genannten Zeitschrift.) Ofuji raucht natürlich wieder. Neben ihr liegt ein langes Bambusrohr, wahrscheinlich um damit die aufdringlichen Tauben zu verscheuchen. Denn eine Taube ist bereits auf einen Auslagetisch geflogen und pickt dort vergnüglich herum. Aus demselben Buche hat v. Winiwarter ein zweites Bild veröffentlicht (Fig. 2), aus dem er nachweist, daß die litterarische Notiz, Ofuji habe beim Zimmerbogenschießen Pfeile gesammelt, ihr Recht hat: Wir sehen sie im Etablissement des Tobun (度紋) auf dem „Frauenhügel“ (女人坂) vor einem Pfeilständer sitzen und zwei Männer beaufsichtigen, die sich im Bogenschießen üben. Rechts erscheint ein Tempeldach mit den Zeichen der crux suastica.

Auch die später zu gebende literarische Notiz, daß sie von Bunchō dargestellt worden ist, ist richtig, wie ein im April 1911 zu London versteigertes

¹ Vgl. mein Buch S. 58, 63. Auch Hans v. Winiwarter hat sich meiner Deutung angeschlossen.

Hosoe (Schmalbild) des Meisters beweist. Sie hat wieder an ihrem Mörser gearbeitet. Eine weiße Schürze schützt ihr Kleid, um das sich eine prachtvolle Schärpe mit heraldischen Kranichen schlingt. Ihr Wappen ist diesmal eine Gluzinenblüte mit Blättern (auf ihren Namen gehend, fuji = Gluzine.) Im Scherz hat sie eine weiße Henne aufgenommen und hält sie geschützt vor dem aufblickenden Hahne. Wir sehen wieder die Steinlaterne, die Reklameschilder mit dem Weidenbaum und den „Blumen in Reiswein“, nur ist auffallenderweise statt des Falkenfederwappens ein Wappen mit zwei Bambusschossen abgebildet.

Noch jahrzehntelang war der Zahnbürstenladen des Niheiji berühmt. Immer wieder taucht er auf Holzschnittblättern auf. Auf einem Triptychon des Eishi bildet er den Hintergrund eines Teiles. Wir sehen in üblicher Umgebung die kleine Figur einer Verkäuferin, diesmal mit weißer Kopfbedeckung, vom alten Gintobaume ragt ein Ast über dem Ganzen, und im Vordergrund treiben sich drei weiße Tauben und ein Hahn umher. Links neben dem Laden hat sich eine Konkurrenzfirma aufgetan. Auch der im folgenden veröffentlichte Text spricht von mehreren solcher Läden. Das Werk entstammt den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts. Sicherlich geht auch ein Blatt des Utamaro (vgl. mein Buch Utamaro Nr. 281), das ich selbst besitze — leider mit abgeschnittenen Ecken! — auf den berühmten Laden: Große Brustbilder. Eine junge Zahnbürstenverkäuferin in gleicher Kopfbedeckung, wie eben genannt, und grauem, mit weißen Möbchen verzierten Kleide hält einem jungen Samurai ein rot beschriebenes Reklame(?)blatt entgegen. Hinter ihr Zahnbürstenregal und Schild mit Annonce der „Blumen in Reiswein“. Um 1800. (Aus der Zwölfsreihe „Fujin tewaza jūni kō“). Ungefähr zur selben Zeit wie Eishi brachte Toyokuni I ein Bild des „Weidenhauses“ in seinem Buche „Ehon niwō sensu“, das ich in der Slg. Jaekel-Greifswald einsehen konnte. Auch hier trägt die mit einem Schlegel tätige Verkäuferin eine weiße Kopfbedeckung. Ob es noch Ofuji ist, ist mir fraglich. Bedeutend später (1802) brachte er denselben Stoff in seinem Farbenbuch „Ehon imayō sugata“. Er hat hier in der Zeichnung des Ladens und seiner Verkäuferin eine ähnliche Anleihe an sein früheres Buch gemacht, wie Utamaro in seinem „Kampfrichter“ bei seinem „Mondbuch“ (vgl. Ostas. Zeitschr. Jhg. I Heft 2), nur daß das Bild im Negativ gegeben ist. Auch die alte Schießhalle des Tobun ist wieder abgebildet, und zwar der Hauptladen am Wasser, während der auf dem Berge als „Zweigfirma“ bezeichnet war. (Vgl. die etwas andere Auffassung bei H. v. Winikwarer, der aber das erste Tonokunibuch nicht kannte.) Daß der Hauch der Romantik aus der Bogenhalle längst gewichen war, beweist der Text des Toyokuni zu seinem Bilde (nach Succos Buch über T. Seite 65): „Osato, eine Dienerin

im Yökyüya [Schießhalle], macht oft Fehler in den Rechnungen, da sie in ihrer Pflicht sehr unaufmerksam ist. Ihr Benehmen den Gästen gegenüber und ihr Betragen bei der Arbeit ist wenig schön. Ebenso das der Tochter im Yökyüya, welche ewig lächelt und ihr allzugroßes Händchen vor den Mund hält und dabei überzeugt ist, daß sie die schönste Person. Sie bewundert ihre Figur im Spiegel, angezogen mit Kreppkleidern, und ihr Gesicht ist gepudert, obgleich ihre Nase einen Schnurrbart hat. . .“

O weh! Das klingt bitter! Wo ist die alte Herrlichkeit vor dreiundzwanzig Jahren geblieben? —

Ich habe damals die Dohei-Geschichte übersetzt, die Ofuji-Geschichte aber wegen Raummangels fortgelassen. Hier will ich sie nachbringen. Ihr Text gab dieselben Schwierigkeiten, ein scherzhaft tändelndes Chinesisch, oft absichtlich verstellte Zeichen, das On vom Kana verschieden, aber der Inhalt ein so plastisches Zeitbildchen, daß sich die Mühe verlohnte, wenn auch sogar meiner japanischen Hülfskraft ein Teil der Stellen dunkel erschien. Somit ist mit Ausnahme eines belanglosen Vor- und Nachwortes das ganze Buch wiedergegeben.

„Ein Gespräch über die Vorzüge und Nachteile der Osen und Ofuji.¹“

Als ich jüngst die Geschichte von Dohei und Osen vollendet hatte, wollte ich mit derartigen Plaudereien Schluß machen. Da kam zu mir ein Gast aus Asakusa² und sagte: „Hast Du denn gar kein Wort für Ofuji von Ichō³ übrig? Der Ruhm ihres Antlitzes und ihrer Gestalt ist sicherlich nicht geringer, als der der Osen!“ Da habe ich, ohne mich selbst auf Einzelheiten einzulassen,⁴ das „Gespräch über die Vorzüge und Nachteile“ wiedergegeben und folgende Geschichte geschrieben:

Der Inari von Ichō⁵ sprach zum Inari von Kasamori:

„Wie ich vernehme, lebt in Ihrem⁶ Gebiet eine gewisse Osen. Wie läßt sie sich mit der Ofuji meines Hauses vergleichen?“

Da sprach der Gott von Kasamori:

„Sie ist die Tochter des Ichi-Hauses, und Osen ist ihr Name, ein Erd-

¹ Der Titel „Osen Ofuji yüretsu ben“ ist auch in Stempelschrift gegeben.

² Das Stadtviertel Yedos, in dem Ofuji wohnte.

³ Ichō 銀杏 ist der Ginkobaum, auch ginnan, *Salisburia adamantifolia*, *Ginkgo biloba*. Er wird hier zum Ortsnamen gemacht und tritt später als Priestername auf.

⁴ D. h. er will nur die Götter reden lassen.

⁵ Inari 稻荷 ist der Reisgott, dessen Diener weiße Füchse sind. Er wird selbst auch als Weißfuchs dargestellt. Hier treten verschiedene Inari auf. Offenbar war auch in der Nähe des berühmten Ginkobaumes ein Heiligtum des Gottes, wie wir es aus Kasamori kennen.

⁶ Der Dörfler redet den Städter mit 君 an! Hier irrtümlich umgekehrt. S. u.

geschöpf allererster Klasse von himmlischer Schönheit. Und gäbe sie auch nichts auf ihre Kleidung, sie wäre doch rein, und gäbe sie auch nichts auf ihre Umgangsformen, sie wäre doch schön, und steckte sie sich auch weder Kämme noch Haarschmuck auf den Kopf und verschmähte Parminschminke und Reispuder, sie wäre doch reizend! Denn ihre Schönheit ist ihr wirklich angeboren. Der Liebling ist sie von den 808 Straßen Yedos. Von Shiba bis Kanda¹ singt das Volk und schwärmt das Volk: „Osen! Osen!“ und den Leuten läuft das Wasser im Munde zusammen.² Man sucht das Kind und streckt sich auf der Bank des Zenkō-Tempels.³ Das Nasenhaar verlängert sich,⁴ und man kann sehen, wie ein Elefant gebunden wird.⁵ Den auf einen Sen gesteigerten Preis für eine Tasse Tee lassen sie umkommen.⁶ Neun Jahre in tiefsten Gedanken sitzend⁷ zermürben sie ihr Hinterteil. Wenn sie Reisklöße kaufen, fragen sie nicht nach dem Preise, und wenn sie sie essen, wissen sie nicht, wie sie schmecken.⁸ Sie befinden sich in heller Verzüchtung, als sähen sie in Osens Antlitz eine Götterversammlung.⁹ Vor dem Tore ist ein richtiger Markt, und weil der schmale Zugang verstopft ist, so drängen und stoßen sie einander. Was eben noch da war, sieh, [das Bild der Menschenmenge] ist schon wieder ein anderes geworden.¹⁰ Die Rundklöße dieser Gegend verwandeln sich in Backklöße.¹¹ Zu den unsagbar schönen Pfirsichpflaumenbäumen¹² bahnt sich der Weg von selbst.¹³ Wenn Brotatbilder in Auftrag gegeben werden, über Gedichte, über dem Puffbrett,¹⁴ in illustrierten Geschichtenbüchern, überall spielt Osen die Hauptrolle. Als unzulängliche Stellvertreterinnen (? oder

¹ Stadtviertel von Yedo.

² „strömt der vom Munde fließende Speichel.“

³ Nagano in der Provinz Shinshu ist durch den Buddhistentempel Zenkoji berühmt. Eine Erzählung berichtet, daß einer alten Frau, die Wäsche wusch, ein Wäschestück von einem Kinde auf den Hörnern entführt wurde. Sie lief dem Tiere nach, das nach dem Zenkō-Tempel rannte, und da sie einmal beim Tempel war, mußte sie dort auch beten. Man denkt an Saul, der seines Vaters Esel suchte und ein Königreich fand. Hier: Das Volk sucht Osen auf und findet eine Göttin.

⁴ Langes Nasenhaar ist ein Zeichen von Lebemännern.

⁵ Ein Spruch des Priesters Kenko (im Tsure-zure-gusa) lautet: „Mit einem Seil aus Frauenhaaren kann man einen Elefanten binden, und wenn man auf einer aus einem alten Frauenschuh geschnittenen Flöte bläst, so kommt ein Herbsthirsch herbei.“

⁶ Kusarazu, „verfaulen“.

⁷ „Ku non mempeki“, wie der berühmte Buddhistenpriester Dharuma.

⁸ Selbst Osens berühmte Reisklöße ziehen sie nicht von ihrer Verzüchtung ab.

⁹ matsuri no wataru, religiöse Festversammlung, besonders Jahresfest.

¹⁰ Der Sinn ist wohl: Das stutende Gedränge gibt fortwährend neue Bilder.

¹¹ Wortspiel: yakimochi, Backloß, heißt auch: Eifersucht. Sie beneiden einander um Osens Antlitz.

¹² Sumomo, Prunus triflora.

¹³ durch die vorwärtsdrängenden Menschen.

¹⁴ Das sugoroku-Spiel, 雙六.

Göttername?) werden nach ihrem Vorbilde beim Tempelfest¹ der Stadt Iida Puppen hergestellt. Solche Dinge, wie von Osen, habe ich aber noch niemals von Ofuji gehört."

Da lachte der Gott von Ichō, und mit welchem Lächeln sprach er:

"Deine² Art paßt ganz zu der dörflichen Gegend von Yanaka! Du kennst wohl den Geschmack eines süßen Bohnenbreies³ von Gartenflößen,⁴ Kartoffeln von Bohnentunkte⁵ unterscheiden, aber von der Größe Asakusas hast Du keine Ahnung! Es liegt ein Zahnbürstenladen hinter dem Kwannon-Tempel unter einem Gintobaume mitten unter einer Reihe von andern kleinen Läden. Seine Regale sind mit Zahnbürsten gefüllt. Tauben picken im Fluge die Bohnen auf, und Fische springen im Teiche. Gensuis⁶ Anpreisungen und Korokus Kugelspiel belustigt einen ganzen Berg neugieriger Zuschauer, die Scheiden der Schwerter⁷ streifen einander, wie die Ellenbogen von den herumgewundenen Armen gerieben werden, und herumgeworfen wird das Geld, als ob tropftropf der Regen fällt. Wie Kammzähne aber dicht aneinandergereiht ist die Menschenmenge. Denn was die ganze Nachbarschaft überstrahlt, das ist Ofuji!

Zu Tage tritt das Verheimlichte; die Liebesleidenschaft, die bisher eine Ärmelkappe⁸ getragen hat, jetzt wird sie zu offener Liebe! Man muß beim Namen der Firma des Weidenhauses⁹ unwillkürlich an das Lied von der blauen Schwertlilie denken.⁹ Wie das Susuki-Gras¹⁰ Ähren speit, so wird die Gelbbörse geleert. An die Wände ist das Wappen der beiden sich kreuzenden Falkenfedern¹¹ gemalt. Der Gintobaum streut seine Blätter in den Garten.¹²

Sie ist noch keine zwanzig, aber über sechszehn Jahre alt. Leicht gewellt ist ihr Schlafenhaar, ähnlich einer Perücke gebildet, und weiß gepudert ist sie wie eine Puppe. Aus Elfenbein ist ihr Kamm gebildet, aus Silber sind ihre Haarnadeln gefertigt. Ihre Augenbrauen sind wie ein feiner Hauch ge-

¹ Kaicho 開帳 das Zurückschieben des Vorhanges vor dem Schrein des Götterbildes.

² Der Städter spricht von oben herab zum Dörfler: 汝. Hier richtig! S. o.

³ dengaku ist gebadenes tofu (Bohnenquark) mit gezuckertem miso (Tunke aus Weizen und Bohnen).

⁴ tsuke no dango, mir unbekannt.

⁵ miso.

⁶ Gensui soll ein Zahnkünstler gewesen sein.

⁷ Auch Samurais suchten den berühmten Läden auf.

⁸ Sodezugin, Kappe in der Form eines viereckigen Ärmels, die bei kaltem Wetter getragen wird.

⁹ ayame 菖蒲 ist *Iris sibirica* var. *orientalis* (al.: *Calamus aromaticus*). Mir ist das Uta von der Schwertlilie unbekannt. Auf Holzschnitten ist oft die Frühlingsblüte unter Weidenbäumen dargestellt. Sicher Anspielung auf Ofuji.

¹⁰ *Eularia japonica*.

¹¹ das taka-no-ha no mon. das auch die Tokugawa-Familie führte.

¹² Wie die Falkenfedern das Hauswappen sind, sind die Gintoblätter das Wappen der Ofuji.

legt, und die Karminschminke ihres Mundes ist noch nicht trocken.¹ Die Zweige ihrer Hüften sind zusammengeschmiegt und schmal wie Zahnbürsten.² Ihre Gewänder halten den Duft der Venusmuscheln³ fest. Lustspiele sprechen von ihr, Brotatbilder geben sie wieder. Aber Harunobu hat große Lust, seinen Pinsel wegzwerfen, und Bunchō wird es schwer, ihr Antlitz zu treffen. In Kinderliedern tönt es:

„Dem Edelsteine

Die Jungfrau gleicht, die reine!“

Es ist gar nicht möglich, mit ihrer Person die Osen in Vergleichung zu bringen!“

Der beiden Götter Rede und Gegenrede ward fortgesetzt, ein unaufhörliches Licht gegen Schatten.

Das hörte der Inari von Ōji.⁴ Schnell schlug er seinen Götterbildvorhang zurück und sagte:

„Haltet ein! Ich, der Inari von Ōji, der Oberherr über acht Provinzen, das Oberhaupt des Shōichii-Ranges⁵ will den Streit schlichten. Die Gestalt und der Ruf der Schönheit [der beiden Mädchen] ruft Urteile hervor, die so verschieden sind, wie die Gesichter der Menschen.⁶ Man kann wohl ein Pferd für einen Hirsch und einen Silberreiherr für einen Raben und ein Rasiermesser für stumpf und eine Reibefeule für scharf halten. Auch ein Shingoza⁷ rühmt seine Heimat, und ein auf gute Sitten rülpfender⁸ japanischer Bücherwurm beneidet glühend China.⁹ Im gesamten Raume von Himmel und Erde kann kein Ding allein bestehen, weder Mann, noch Weib, weder Hoch, noch Niedrig, weder Götterlehre, noch Konfuzianismus, noch Buddhismus, noch Rōshis Lehre,¹⁰ weder Blumen, noch Ahorn, weder Reiskuchen, noch Reiswein, weder

¹ Die Schilderung der kosmetischen Reize der Städterin steht in abhelflichem Kontrast zu den natürlichen Reizen der Osen, wie sie der dörfliche Inari geschildert hat. Die Lippenchminke ist immer frisch aufgetragen.

² Yō-ji, Wortspiel mit dem gleichlautenden „Weidenzweig“.

³ Es steht fushi no nioi, für fushi ist 蛤 (hamaguri), Venusmuschel, Cytherea meretrix gesetzt. Auf dem Holzschnitt zu dieser Szene sind am Firmenschild nioi-fushi angepriesen.

⁴ Ōji 王子 „Prinz“. Eine kleine Stadt Ōji in der Umgegend von Yedo ist durch ihre Kirschblüte berühmt. Sie hat einen berühmten, von bekannten Teehäusern umgebenen Inari-Tempel.

⁵ 正一位 „erster Rang Würde“. Ich weiß nicht, was dieser Titel des Fuchses der Füchse bedeutet.

⁶ Der Obergott hört sich gern reden und framt nun eine langatmige Weisheit aus. Der langen Rede kurzer Sinn ist nur: Man soll zwei verschiedene Gegenstände überhaupt nicht miteinander vergleichen. Schließlich aber tut er es selbst!

⁷ Ein mir unbekannter Menschenschlag.

⁸ hetsu hiri = he wo hiri.

⁹ Hier spricht ehrlicher Patriotismus.

¹⁰ Die ganze Wortgruppe: „Götterlehre — Rōshis Lehre“ umfaßt im Japanischen nur die 4 Silben: shin-ju-ho-rō. Rōshi war ein chinesischer Philosoph.

das eine, noch das andere. Erst der Enkel macht den Großvater zum Großvater. Ein Geschäftsführer, der die Hundert nur addiert, ohne sie auf der anderen Seite zu subtrahieren, irrt sich auf seinem Rechenbrett.¹ Auch das Harte kann das Harte berichtigen, auch Verluste können Vorteile sehen. Wer in seinen Namen verliebt ist, braucht viel Schmutz, wer in seinen Vorteil verliebt ist, erweckt viel Haß. Der Geizhals gleicht der Irrlichtseele² des Bettlers, und auch die Göttin der Armut³ kann wirklich ihr Haupt erheben. Ein eingebildeter Tropf wird jetzt für scharfsinnig gehalten, und Ehrlichkeit gilt als Tugend eines Dummtopfes. Hochmütige Menschen sorgen nur für ihr liebes Ich, und leichtsinnige Kerle sind klug, wie die Affen. Wenn man von allen diesen Charaktereigenschaften das Mittelmaß nimmt, so ergeben sie ein gesundes Verhältnis. Wer trinkt und seine Kleider versetzt, wird später ein Auli,⁴ und wer spielt und sein Geld vertut, wird später ein Lump. Wer in eine gestellte Grube⁵ fällt, wird ein Bettler. Tausend wunderbare Verwandlungen stehen in Übereinstimmung mit dem Drang der Zeit⁶, und kein hin- und hergerissener Mensch weiß, welchen Weg er einst gehen wird. Die Zweigfirma des Kōzambō-Verlages verkauft zahlreiche Gelbbücher,⁷ die illustrierte Novellen enthalten, und der Kriegsrat von Odawara⁸ hat geringere Einsicht, als die religiösen Sermonen des Erzpriesters Ichō⁹. Ein Fuß ist gelegentlich zu kurz, ein Zoll ist gelegentlich zu lang. Sogar Priester Kōbō¹⁰ hat einmal einen Pinselfehler¹¹ gemacht, und ein dummer Mensch erwirbt bisweilen ein Vermögen. Was kann man denn mit dem Reislöffel messen!¹² Das ist sogar die Art der Lehren der Weisen. Ein Drache ahmt gelegentlich eine Schlange nach. Alle diese Dinge lassen sich aber weder vergleichen, noch in Übereinstimmung bringen, noch heben sie sich gegenseitig auf, noch

¹ Soroban.

² hitodama 人魂, phosphoreszierendes Licht, das für die Seele eines Toten gehalten wird. Es steht nur das 2. On-Zeichen.

³ bimbo-gami. Das On gibt: „armer Teufel“.

⁴ Kumosuke.

⁵ Geht wohl auf Kurtisanen.

⁶ Dunkle Stelle. rinki ohen: „handelnd in Übereinstimmung mit der Dringlichkeit des Augenblickes“.

⁷ die Ki- (iro-) byōshi, wie das vorliegende Buch eins ist. Hier wird auch der Verleger des Doheibuches bekannt gegeben!

⁸ Stadt am Meere unweit des Fuji. Im Jahre 1590 überrumpelte der Taikō Hideyoshi die Stadt, weil sich die Beratung der belagerten Generale zu lange ausgedehnt. Sprichwörtlich.

⁹ Ichō ist der Ginkobaum. Ob der Oshō Ichō existiert hat oder nur scherzweise erfunden ist?

¹⁰ Kōbō Daishi (774—834) ist der berühmteste aller Buddhistenheiligen. Er wirkte als Priester, Maler, Bildhauer, Kalligraph.

¹¹ fude no ayamari, unser: lapsus calami.

¹² Wir würden sagen: Man kann nicht alles über einen Leisten schlagen.

stoßen sie aneinander. Wie also könnte man da Kasamori und Ichō in einen Vergleich ziehen! Immerhin, was Asakusa betrifft, so ist das ein belebtes Stück Erde. Im Süden geht die Kuramae-Straße¹ vorbei, der Norden stößt an das Yoshiwara, und die Schönheit des Zahnbürstenladens ist seit alten Zeiten berühmt. Ganz anders verhält es sich mit Kasamori! Es liegt hinter dem Ueno-Viertel im Winkel von Yanaka. Wenn Higurashi wirklich einmal ein Volksgewimmel sieht, so ist das nur zur Frühlings- und zur Sommerzeit, und doch ist sein Ruf auf tausend Meilen hin verbreitet, der Ruhm des Antlitzes (der Osen). Ich liebe keineswegs irgend eine Begünstigung; trotzdem ist mir ganz klar, daß der Ruf ihrer Schönheit völlig berechtigt ist und daß sie den ersten Rang gepachtet hat.² Schön ist sie, sie ist das „Männchen“, und Ofuji ist das „Weibchen“,³ wenn auch ihre Schönheit unbestritten ist.“

Das ist das Gespräch über die Vorzüge und Nachteile.

Nach diesen Worten stieg der Gott empor. Beide Götter dachten darüber nach und zogen sich gleichfalls zurück.“

Ich überlasse es dem Kenner japanischen Kulturlebens der Tokugawa-Zeit, aus diesem köstlichen Zeitbilde weitere Schlüsse zu ziehen. Nur eins will ich noch bemerken: Zwischen den Innenseiten der Blätter meines Büchleins lagen mehr als dreißig sauber gepresste, vor Alter prachtvoll rotbraun gewordene Blätter eines Ginkobaumes! Ihre sorgfältige Aufbewahrung hat nur dann einen Sinn, wenn sie von einem Verehrer des „Weidenhauses“ und seiner reizenden Bewohnerin gesammelt sind....

Eine im Kono-hana zitierte, mir nicht zugängliche Ausgabe des Ukiyoe-ruikō, berichtet, daß es in jener Zeit „drei Schönheiten“ von Yedo gab, nämlich Osen, Ofuji und Oyoshi 阿芳, ein Mädchen des Teehauses Tsutaya 蔦屋 im Asakusa-Viertel. Auch sie sei von Harunobu porträtiert worden. Ich habe bisher kein Bildnis dieses dritten Modells gesehen.

Die beiden schönen Tänzerinnen, die beim Feste des „lachenden Gottes“ Ishitsu von Senshū im Yushima-Tempel zu Yedo auftraten und gleichfalls von Harunobu gemalt wurden, habe ich in meinem Buche erwähnt. Der Name der einen steht fest: Onami 阿波, der der andern wird sowohl 美津 Omitsu, als auch ねはつ Ohatsu genannt. Da die erste Form im On gegeben ist, hat sie die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Über meine damaligen Vermutungen betreffs dieser beiden Mädchen bin ich nicht hinausgekommen.

¹ eine Hauptverkehrsader.

² Der Oberfuchs schließt: Daß Ofuji bekannt ist, liegt auch mit an der Lage des Zahnbürstenladens in einem der belebtesten Teile der Stadt. Wenn aber Osen berühmt ist, so dankt sie das ihrer Schönheit allein und nicht dem Dorfwinkel, in dem sie wohnt.

³ Ein hübsches Bild! 雄 und 雌, „Männchen und Weibchen“; galanter konnte sich der Inari kaum aus der Affaire ziehen, obgleich ihm Ofuji wenig Dank gewußt haben wird.

Glücklicher war ich bei dem sechsten und letzten Modell des Meisters, das ich zu nennen habe. Wenn Harunobu in seinem *Seirō bijin awase* (Yedo 1770) 167 Bildnisse von Yoshiwara-Schönheiten gab, so kann von „Modellen“ und „Porträtierung“ natürlich keine Rede sein. Die Damen sehen auch einander sehr ähnlich und unterscheiden sich eigentlich nur in Haltung, Kleidung, Wappen und Beschäftigungen. Aber schon damals sah ich eine dieser Gestalten auf einer Reihe von Werken wiederkehren, die nicht ihren Namen festgehalten haben, also nicht bloßer Reklame dienen konnten. Sie trägt immer ein weißes, bisweilen blindgepresstes Gewand, eine schmale, weiche, dunkle Schärpe (mit kleinen weißen Quadraten) und ein weißes und rotes Unterkleid. In ihrer Umgebung befindet sich ein Wandschirm, dessen Randdekor ein Gewürznelkenwappen im Rund zeigt, gelegentlich auch ein schwarzer Lackkasten mit Handhabe (Schreibkasten), auf dem zwei Blüten und ein Kranichwappen im Rund angebracht ist, ebenso Papierstückchen in Form von Kranichen als Wandschirmdekor.

In dem oben genannten Werk des Harunobu sind Blatt 35a bis 40b dem *Chōji-ya* 丁子屋, „Gewürznelkenhause“, des Yoshiwara gewidmet. Unter dem Wappen der *Diran* findet sich dreimal der Kranich und wiederholt die Gewürznelke, auf dem ersten Blatt ist der schwarze Lackkasten mit der bügelförmigen Handhabe wiedergegeben. Wir besitzen einen Einblattdruck des Torii IV Kiyonaga in großem Querformat mit dem Titel: „*Shin Yoshiwara Yedo-machi ni chōme Chōyiya no zu*“, „Bild des Gewürznelkenhauses im 2. Häuserblock der Yedo-Straße des neuen Yoshiwara“, das den großen Vor- und Küchenraum des Hauses darstellt. Im Hintergrund sehen wir die Flagge des Hauses mit dem Wappen von 5 zu einem Stern zusammengestellten Gewürznelken, und links hängt an einem Pfosten eine Kette von 14 Kranichen aus Papier. Fraglos also handelt es sich bei den Harunobu-Blättern um eine Schönheit dieses Hauses.

Auf vier Werken außer dem Yoshiwara-Buche habe ich sie damals nachgewiesen. Ich kann heute die Zahl bedeutend vermehren.

1. London Mai 1912 Nr. 159. Wandschirm mit Gewürznelkendekor. Kasten (hier erkennbar, daß eine Wand offen, 2 Büchsen darin) mit den beiden Blüten. Die *Diran* in den üblichen Gewändern, darüber ein schwarzer Mantel, kniet vor einem Kohlenbecken und verbrennt Briefe. Aus dem Rauche erhebt sich die Gestalt eines Mannes in schwarzem Schulterkleid, der einen ähnlichen Bügellasten hält. (Abb. 11.)

2. *ibid.* Nr. 21. Nacht. Veranda vor dem Hause, an dessen Papierwand die Schatten einer Geisha, eines Gastes und einer Teeschenkin erscheinen. Die *Diran* in den bekannten Gewändern (das weiße in Blindpressung) stirrt einsam in den Hof. Ihr Haar ist etwas in Unordnung geraten, ihr Antlitz übermüdet und gelangweilt.

3. London Juli 1914 Nr. 26. Der bekannte Wandschirm. Der Kasten, den der Mann auf Nr. 1 hielt. Die Diran nimmt ihr weißes Gewand um und rüstet sich zum Ausgehen. Eine knieende Kaburo hält ihr Shamisen. (Ähnlich dem früher beschriebenen Blatte aus der Serie Füzoku shiki kassen von 1770, Harunobu S. 71.)

4. London Juni 1913 Nr. 25. Nacht. Interieur mit weißer Laterne. Umherliegende Bücher. Die Diran in weißem Gewande entfaltet einen Brief. Sie trägt eine anders dekorierte Schärpe, aber die gewöhnliche Schärpe ist vor ihr aufgehängt!

5. Happer-Slg. London April 1909 Nr. 375. Langbild. Die Diran in den üblichen Gewändern mit buntem Überwurf hockt und liest einen Brief. Eine auf ein Kake-mono gemalte Dharumafigur wird lebendig und beugt sich über sie.

Das Kakemono ist mit dem Melkenmuster des Wandschirms dekoriert!

6. Sammlung S. H. Nr. 48. Interieur eines vornehmen Hauses. Ein Kästchen mit dem Kranichwappen! Junges Liebespaar im Gespräch. Das Mädchen in Weiß mit den Zügen der Diran, der Jüngling in Schwarz.

7. Blondeau-Slg. London April 1910 Nr. 12. Ohne Andeutung des Bodens und des Hintergrundes. Jüngling in Schwarz mit Komuso-Hut und -Flöte. Mädchen mit Komuso-Hut in Weiß mit den Zügen der Oiran. Ein Unterkleid mit kleinen weißen Quadraten gemustert! Beide gehen nach links.

8. London März 1910 Nr. 5. Großer fliegender, prachtvoll blindgepreßter Kranich. Auf seinem Rücken sitzt die Diran in buntem Gewande, einen langen Brief lesend. Eins der Unterkleider zeigt die weißen Quadraten.

Das sind im Ganzen nicht weniger als 12 Blätter, die, ohne seinen Namen dasselbe Modell wiedergeben. Ich kann ihre Zahl noch vergrößern. Sie entstammen den verschiedensten Serien, sind teils realistisch, teils alle-



Abb. 11. Hinatsuru verbrennt Liebesbriefe.
Von Harunobu. (Londonkatalog Mai 1912 Nr. 159.)



Abb. 12. Typus der Hinatsuru. Von Harunobu.
Originalgröße. (Nach einem Laugbild der Elg. Kurth.)

gorisch. Die Haartracht und der Haarschmuck der Diran sind stets dieselben. Ihr Porträt ist sofort erkennbar: Etwas müde, kleine Augen unter hochgewölbten Brauen und eine lange Nase, die an Meister Bunchōs Typen erinnert. (Abb. 12.) Welches Mädchen des Chōji-Hauses war es aber? Der Kranich gibt uns die Antwort: Es war die gefeiertste Schönheit des ganzen Hauses Hinatsuru 雛鶴 „Kranichjunges“. Das Yoshiwarabuch bildet sie als letzte der Diran ab. Dort lieft sie in einem Buche, bei ihr steht ein schwarzlackierter Schreibkasten. Als Mon trägt sie das Wappen des Hauses, die Gewürznelken. Man kann aus dem vorliegenden Material eine ganze Reihe von Schlüssen auf ihre Per-

sönlichkeit ziehen. Sie war literarisch und musikalisch gebildet und sehr schreiblustig. Daß der öfter wiederkehrende Mann im schwarzen Gewande den Künstler selbst darstellen soll, unterliegt nach früheren Funden kaum einem Zweifel. So oft hat er keine der Schönheiten von Yedo dargestellt, wie sie. Sie muß in seiner Kunst, aber auch in seinem Leben eine ähnliche Rolle gespielt haben, wie Hanaōgi in Kunst und Leben des Utamaro. Meine Zusammenstellung der Blätter ist ja mehr eine zufällige. Ich würde mich freuen, wenn die bereits stattliche Anzahl noch vermehrt würde. Aber schon das vorliegende Material beweist deutlich: Hinatsuru aus dem Chōji-Hause war der erklärte Liebling des Suzuki Harunobu.

Leben und Werk des Pei K'ü.¹

Ein Kapitel aus der chinesischen Kolonialgeschichte.

Von Fritz Jäger.

Die Entstehung und Entwicklung des chinesischen Staates stellt sich als Kolonisationsprozeß im größten Ausmaß dar.² Von seinen ältesten Sitten in den Talebenen des mittleren Huangho und des Wei war das handeltreibende Bauernvolk der Chinesen schrittweise nach Osten und Südosten vorgebrungen in die Gebiete fast kulturloser Nomaden- und Jägerstämme, die entweder im chinesischen Volkstum ganz aufgingen oder sich wenigstens dem politischen System der andrängenden Rasse unterordneten. Die Ausbreitung der chinesischen Macht in südwestlicher Richtung setzte später ein: die erste Siedlungskolonie wurde hier ums Jahr 330 v. Chr. im heutigen Yunnan gegründet; i. J. 214 entsandte Schi Huang-ti ein Heer von Verbannten in die unbekannten Gegenden von Fokien und Kuangtung und ließ die Ländereien dort von einer halben Million Ackerbauer bearbeiten. Eine bewußte systematische Kolonialpolitik im heutigen Sinne wurde jedoch erst von den Han-Kaisern eingeleitet. Die Berichte des Tschang K'ien über bisher ungeahnte Kulturvölker im fernen Westen veranlaßten sie, die nördliche und südliche Handelsstraße, die übrigens der chinesische Händler schon längst erschlossen hatte, auszubauen und zu sichern. So kamen bis dahin kaum bekannte Gebiete im Südwesten sowie die zahlreichen im Tarim-Becken gelegenen kleineren Oasenstaaten bis zum Pamir unter chinesische Botmäßigkeit. Im Jahre 101 v. Chr. war mit der Unterwerfung von Ferghana am oberen Syr darja ein gewisser Abschluß erreicht. Zur Sicherung des Gewonnenen wurden in den neuen Gebieten ackerbautreibende Militärkolonien angelegt; außerdem schuf man am Ostrande des Tarim-Beckens ein System von Befestigungen und kleineren Forts, die gleichsam eine westliche Fortsetzung der Großen Mauer bildeten. Mit der Zeit trat neben die militärische Besetzung eine Art Zivilverwaltung. So wuchs die chinesische Kolonialpolitik über den ursprünglichen Plan immer mehr hinaus; aus den gesicherten Straßen wurde ein politisches Protektorat und schließlich koloni-

¹ Die vorliegende Arbeit war eigentlich für die im Rahmen der „Ostasiatischen Zeitschrift“ erschienene Zeitschrift zu Ehren Friedrich Hirths bestimmt, konnte aber vom Verfasser leider nicht mehr rechtzeitig fertig gestellt werden. Ich möchte den verehrten Altmeister unserer Wissenschaft bitten, noch nachträglich die Widmung dieses bescheidenen Beitrags annehmen zu wollen.

² Diesen Gesichtspunkt hat D. Franke in einer Rede über die Grundzüge chinesischer Kolonialpolitik (abgedruckt im: Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten XXIX 1911) besonders betont.

siertes Reichsgebiet. Die Chinesen vermochten sich aber in ihren zentralasiatischen Kolonien nicht lange zu halten; nach verschiedenen Unterbrechungen ging bereits im Jahre 127 n. Chr. die erste große Periode der westöstlichen Handelsbeziehungen zu Ende. Erst um die Mitte des 7. Jahrhunderts erreichte die chinesische Kolonialpolitik unter den T'ang einen neuen Höhepunkt. Im Jahre 630 errangen die Chinesen über die nördlichen Türken einen entscheidenden Sieg, der ihnen für ein halbes Jahrhundert die Herrschaft im Norden sicherte. Sie wußten dann weiter die Spaltungen unter den westlichen Türken klug auszunutzen: 640 eroberten sie Turfan; hiermit waren die Handelsstraßen nach Westen wieder erschlossen. Damals trat auch Tibet, das eben zum politischen Dasein erwacht war, in nähere Verbindung mit dem großen Nachbarreich, indem der König Srong-tsan Gam-po eine chinesische Prinzessin heiratete (641). Schließlich versuchte China auch den tungusischen Norden in seine Machtsphäre einzubeziehen, konnte aber vorerst nur die Halbinsel Liaotung gewinnen; die Unterwerfung Koreas wurde erst später (668) glücklich zu Ende geführt. In den Jahren 657 bis 659 hatten die Chinesen nach einer Reihe glücklicher Feldzüge das gesamte Gebiet der westlichen Türken annektiert. Für die Länder von Ali bis Tschacharistan wurde eine einheitliche Verwaltungsorganisation nach chinesischem Muster geschaffen, im übrigen den besiegten Stämmen gegenüber die alte Politik eingeschlagen: man siedelte sie zu Hunderttausenden in den Grenzgebieten an, zog einzelne in den chinesischen Staatsdienst und verheiratete Prinzessinnen des kaiserlichen Hauses mit türkischen Fürsten. Bald entstanden aber den Chinesen neue Gegner, und mit wechselndem Erfolg bemühten sich jene, ihre Herrschaft über die Reiche zwischen Oxus und Indus aufrecht zu erhalten. Schließlich verbündeten sich Tibeter und Araber gegen China. Nach zwei Feldzügen, in deren Verlauf die chinesischen Heere bis ins Tal des Gilgit am oberen Indus gekommen waren, wurde Kao Sien-tschü, der zugleich gegen die Araber am Jssyk-kul zu kämpfen hatte, im Jahre 751 am Ufer des Talas geschlagen; damit war China für lange Zeit aus dem Westen verdrängt.

Wie auf anderen Gebieten hatten auch auf kolonialpolitischem die Sui (581—618) bereits den T'ang vorgearbeitet und ihnen die Ziele gewiesen. Der zweite Kaiser dieser kurzlebigen Dynastie hat das Verdienst, daß er wieder die Notwendigkeit kolonialer Betätigung für China erkannte; die chinesischen Quellen berichten, er habe sich lebhaft für Unternehmungen in fernen Ländern interessiert. Der geeignete Mann zur Durchführung seiner Pläne fand sich in P'eï K'ü; bei allen kolonialen Unternehmungen jener Zeit erscheint er als treibende Kraft. Im Jahre 607 wurde P'eï K'ü als Handelskommissar nach Tschang-ye in Kansu entsandt, das damals den be-

deutendsten Umschlageplatz des chinesischen Überlandhandels bildete. Er fragte die fremden Händler, die dort verkehrten, über die Westländer und ihre Bewohner aus und stellte die erhaltenen Materialien zu einem besonderen, heute verlorenen Werke zusammen. Sein politisches Ziel bestand darin, die chinesische Oberhoheit über große Teile Zentralasiens auszudehnen. Bereits im Jahre 607 huldigten dem Kaiser an der Nordwestgrenze zahlreiche Barbarenstämme; auch in der Folgezeit erschienen von dort wiederholt Tributgesandtschaften am chinesischen Hof. Schwieriger gestalteten sich die Beziehungen zu den Türken, die immer wieder die Grenzgebiete im Nordwesten beunruhigten. Um's Jahr 582 hatten sich die Türken in einen westlichen und nördlichen Zweig endgültig gespalten; in ihren Ursprüngen reichte diese Spaltung noch weiter zurück und war durch chinesische Intrigen von langer Hand vorbereitet. Von 587 ab standen auch die nördlichen Türken unter zwei sich gegenseitig befehdenen Häuptlingen. P'ei K'ü stellte seine ganze Türkenpolitik auf diese inneren Gegensätze ein und wußte auch einzelne Stämme in engere Abhängigkeit von China zu bringen. Weniger glücklich endigten die von ihm angeregten und teilweise geleiteten Unternehmungen gegen Korea (611—614). Die mit ungeheuren Opfern verbundenen Feldzüge riefen schließlich unter dem Volk Empörungen hervor und trugen letzten Endes die Schuld an dem Sturze der Sui-Dynastie.

In der Theorie vertrat P'ei K'ü den Grundsatz, daß Chinesen und Barbaren einander gleich ständen. Ein Satz in der Vorrede seines Werkes lautet: „Der Kaiser ist vom Himmel berufen und ernährt alle Wesen, er macht keinen Unterschied zwischen Chinesen und Barbaren“¹. In Wirklichkeit ver-

¹ Derselbe Gedanke findet sich schon im 2. Jhdt. v. Chr. bei Tung Tschung-schu 董仲舒: „Der Zentraltherrscher dehnt seine Liebe aus bis zu den Barbarenstämmen.“ Zu diesem Satz bemerkt K'ang You-wei 康有為 (Tung schi hio 董氏學, Kap. 6b fol. 27 v°): „Ausdehnung der Liebe auf die Barbarenvölker ist der große Grundatz im Zeitalter des Weltfriedens. Die späteren Geschlechter, die immer nur von Vertreibung der Barbaren reden, haben dies nicht erkannt.“ Hieher gehören auch die Worte eines an den König von Groß-Pulü (Baltistan) gerichteten kaiserlichen Erlasses vom Jahre 717 (J. Chavannes, Documents sur les Tou-kiue S. 199): „Männer, die den Weisen gleichen und in den tugendhaften Spuren (der Vorgänger) wandeln, finden sich nicht allein in China; handelt es sich darum, eine Dynastie zu gründen und das Erbe eines Hauses fortzusetzen, so gibt es keinen Unterschied zwischen den Völkern verschiedener Sitten.“ Auf der andern Seite werden aber auch Stimmen laut, die scharf die Überlegenheit alles Chinesischen gegenüber den Barbaren betonen. Diese Auffassung läßt sich ebenfalls durch zahlreiche Aussprüche belegen, das bezeichnendste Beispiel bietet wohl eine vom Prémare (Notitiae linguae Sinicae, Malacca 1881, S. 203) mitgeteilte rhetorisch zugespitzte Äußerung des bekannten Sung-Dichters Su Schi 蘇軾 oder Su Tung-po 東坡 (1036—1101): „Die Barbaren können nicht nach der Weise des Mittelreiches regiert werden; sie sind den Tieren zu vergleichen. Wer versuchen wollte, sie mit großer Weisheit zu regieren, würde bloß große Verwirrung unter ihnen anrichten. Unsere ehemaligen Herrscher wußten dies wohl; deshalb regierten sie sie, nicht regierend; sie nicht regierend zu regieren, wahrlich, das ist die trefflichste Weise, sie zu regieren!“. — Die beiden Sätze aus Tung Tschung-schu und K'ang You-wei stehen bei Franke, Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas usw. (Hamburg 1920) S. 199.

mochte sich aber auch P'eï Kû anscheinend nicht von der traditionellen Verachtung alles Fremden frei zu machen. Das beweisen die Mittel seiner Kolonialpolitik, die er immer den Eigenarten und realen Machtverhältnissen der betreffenden Völker anpaßte. Die Vertreter der westlichen Barbarenstämme suchte er zu gewinnen, indem er ihnen den ganzen Reichtum und Glanz des chinesischen Reiches vor Augen führte. Freigebige Bewirtung und Unterhaltung durch Theater und Spiele sollten diesen Eindruck verstärken. Dabei war nicht alles Gold, was glänzte; aber P'eï Kû stellte eben bewußt Täuschung und Bestechung in den Dienst seiner Politik. Zu stärkeren staatlichen Verbänden als die Barbarenstämme des Westens waren die Türken zusammengeschlossen. Ihnen gegenüber wandte er den Grundsatz des *divide et impera* an; darin waren die Chinesen von jeher Meister gewesen. Mit Erfolg mußte er die bestehenden Gegensätze zwischen den türkischen Stämmen zu vergrößern und im Interesse Chinas auszunützen. Aber er schreckte auch vor den äußersten Konsequenzen nicht zurück und betrachtete den politischen Mord als erlaubtes Mittel. In dem einen Fall, den seine Biographie erzählt, deckte er sich allerdings den Rücken, indem er die Zustimmung des Kaisers vorher einholte. Diese Methoden haben der Kolonialpolitik des P'eï Kû größere Erfolge gebracht als rein militärische Maßnahmen; zu ihnen griff er nur, wenn alle anderen Mittel versagten.

Mit P'eï Kû führen wir keine bisher ganz unbekannte Größe in die sinologische Literatur ein. Den allgemeinen geschichtlichen Hintergrund, auf dem sich seine koloniale Tätigkeit vollzog, hat bereits de Mailla in seiner Bearbeitung des T'ung kien kang mu (Bd. V) erschlossen. Die 1837 erschienenen Asiatischen Studien von Karl Friedrich Neumann brachten dann auch schon einen besonderen ihm gewidmeten Aufsatz (S. 187—202) unter dem Titel: Handelsstraßen von China nach dem Westen; nach einem chinesischen Werke aus dem sechsten Jahrhundert u. Z. Der Verfasser übersetzt hier im Auszug die Vorrede P'eï Kû's zu seiner Schilderung der Westländer und stellt im Anschluß hieran aus den Literaturverzeichnissen der Sui- und Tang-Annalen eine Anzahl von Titeln chinesischer ethnographischer Werke über fremde Völker zusammen. Diese Arbeit war sicher für ihre Zeit wertvoll, vermag aber den Ansprüchen, die unsere inzwischen weiter fortgeschrittene Wissenschaft stellt, nicht mehr zu genügen. Eine Reihe von Sätzen hat Neumann nicht verstanden und einfach ausgelassen, im übrigen bildet seine Übersetzung stellenweise nur eine recht freie und fehlerhafte Paraphrase des chinesischen Textes. Auch sonst begegnet uns der Name P'eï Kû nicht selten in den Arbeiten von Julien, Chavannes, Hirth u. a.¹ Hier

¹ St. Julien, Renseignements bibliographiques sur les relations de voyages dans l'Inde et les

handelt es sich aber fast überall nur um gelegentliche Erwähnungen. Neuerdings hat A. Herrmann in seiner wertvollen Arbeit: Die ältesten chinesischen Karten von Zentral- und Westasien (Ostasiatische Zeitschrift VIII S. 193 ff.) auch das Si yü t'u ki des P'eï Kû in den Kreis seiner Untersuchung gezogen und die diesem Werk einst beigegebenen Karten zu rekonstruieren versucht. Eine kritische Untersuchung und Übersetzung der Quellen zur Biographie des P'eï Kû hat aber bisher noch niemand unternommen. Diese Aufgabe stellt sich der erste Teil der vorliegenden Arbeit. Im zweiten sollen dann die noch vorhandenen Reste von P'eï Kû's Werk zusammengestellt und kommentiert werden.

Die Biographie des P'eï Kû ist uns in drei Rezensionen erhalten: 1. im Sui schu Kap. 67 fol. 4v⁰—7v⁰. 2. im Peï schi Kap. 38 fol. 6r⁰—9r⁰. 3. im T'ang schu Kap. 100 fol. 3r⁰—4v⁰. Die Zahlen der Textzeilen, aus denen die verschiedenen Fassungen unserer Biographie bestehen, sind 78 : 74 : 39. Während also die Rezension des Peï schi nur wenig kürzer als die des Sui schu ist, hat die Biographie im T'ang schu gerade den halben Umfang von dieser. In welchem Abhängigkeitsverhältnis stehen nun die verschiedenen Rezensionen zueinander? Wir können rasch feststellen, daß die Textgestaltung des Peï schi völlig auf dem Sui schu beruht. Die Biographie im ersteren Werke weist zwar einzelne Kürzungen auf, die übrigen Abweichungen sind aber zu geringfügig, als daß wir annehmen müßten, der Verfasser des Peï schi habe die alten Quellen zur Biographie des P'eï Kû selbst eingesehen und verwertet. Anders steht es mit dem T'ang schu. Hier ist die ganze Vorrede des Si yü t'u ki bis auf die Stelle, welche die drei zentralasiatischen Handelsstraßen beschreibt, gestrichen und der Text auch sonst stark gekürzt. Entscheidend für die Quellenkritik erscheint aber ein anderer Umstand: die Biographie im T'ang schu enthält am Schluß einen längeren in den beiden anderen Werken fehlenden Zusatz, der uns über die letzten Lebensjahre P'eï Kû's Aufschluß erteilt; auch sein Todesdatum wird nur hier verzeichnet. Der Verfasser des T'ang schu hat also nicht einfach den Text des Sui schu exzerpiert, sondern muß auf die alten Dokumente des kaiserlichen Archivs selbst zurückgegangen sein. — Die im Peï schi

descriptions du Si-yu, qui ont été composées en chinois entre le Ve et le XVIIIe siècle de notre ère (Journal Asiatique 1847, Tome X, S. 285/6).

Fr. Hirth, Über die chinesischen Quellen zur Kenntnis Zentralasiens unter der Herrschaft der Sassaniden etwa in der Zeit 500 bis 650 (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. X 1896, S. 228/9); The Mystery of Fulin (Journal of the American Oriental Society Vol. XXX, Part I [1909] S. 5 des Sonderabdrucks Vol. XXXIII, Part II [1913] S. 193 ff.).

Ed. Chavannes, Documents sur les Tou-kieu (Turcs) occidentaux (St. Petersburg 1903) S. 15 Anm. 3, S. 17 f.

Ed. Chavannes, Note sur divers ouvrages relatifs à l'Inde qui furent publiés en Chine avant l'époque des T'ang (Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient III 1903, S. 438).

vorgenommenen Kürzungen sind bei der Übersetzung des Sui schu in edige Klammern [] gesetzt. Um den mit Anmerkungen schon reich beladenen Text des letzteren nicht auch noch mit den Varianten des T'ang schu zu belasten, habe ich dessen Fassung nochmals ganz übersetzt. Das erschien mir auch deshalb angebracht, weil dieser Text an vielen Stellen etwas andere Ausdrücke gebraucht als die beiden anderen; die meistens nur geringen Unterschiede habe ich auch in der Übersetzung wiederzugeben versucht. Die Zusätze des T'ang schu stehen zwischen Winkelhaken < >.

Zum Schluß seien noch die wichtigsten in den Anmerkungen zitierten Werke mit den dort gebrauchten Abkürzungen aufgeführt. Wenn hierunter auch verschiedene Abhandlungen A. Pfizmaiers genannt werden, so geschieht das deshalb, weil sie wenigstens eine rasche Orientierung über den Inhalt der chinesischen Texte ermöglichen; die zahllosen Übersetzungsfehler wie die seltsame Terminologie, die jener „ebenso unermüdliche wie unerschrockene Sinologe“ sich zurecht gemacht hat, lassen aber jedesmal ein Zurückgehen auf das chinesische Original geraten erscheinen.

de Mailla, *Histoire générale de la Chine, traduite du Tong-kien-kang-mou*, Bd. V (Paris 1778) = de Mailla.

August Pfizmaier, *Zur Geschichte der Aufstände gegen das Haus Sui* (Wien 1878).

Die fremdländischen Reiche zu den Zeiten der Sui (Wien 1881).

Darlegungen aus der Geschichte des Hauses Sui (Wien 1881).

Fortsetzungen aus der Geschichte des Hauses Sui (Wien 1882).

Lebensbeschreibungen von Heerführern und Würdenträgern des Hauses Sui (Wien 1882).

Die Arbeiten von Pfizmaier erschienen in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien; unsere Zitate beziehen sich immer auf die betreffenden Sonderbrüche.

Ed. Chavannes, *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien* (Paris 1895 ff.) = M H.

A. S. Giles, *Biographical Dictionary* (London 1898) = B D.

Fr. Hirth, **Nachworte** zur Inschrift des Tonjukuf (Petersburg 1899).

Ed. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux* (Petersburg 1903).

O. Franke, **Beiträge** aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Sinythen Zentralasiens (Berlin 1904), Sonderdruck.

L. Wieger, *Textes Historiques* (Ho-tien fu 1904) = T H.

G. M. S. Playfair, *The Cities and Towns of China*² (Shanghai 1910).

Albert Herrmann, *Die alten Seidenstraßen zwischen China und Syrien I* (Berlin 1910).

Ed. Chavannes, *Les Documents Chinois découverts par Aurel Stein* (Oxford 1913).

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. X (1896) = Wiener Zeitschrift.

T'oung Pao = T P.

Journal Asiatique = J A.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient = B E F E O.

Ostasiatische Zeitschrift = O Z.

Unserer Übersetzung der Biographie sowie den übrigen gelegentlichen Zitaten aus den dynastischen Geschichtswerken liegt der mit beweglichen Metalltypen hergestellte Neudruck des T'u schu tsi t'ch'êng jin schu k'ü vom Jahre 1888 zugrunde, der seinerseits auf der Palastausgabe K'ien-lung's von 1739/1747 beruht.

I. Die Biographie des P'ei K'ü.

1. nach dem Sui schu (Kap. 67) mit den Varianten des Pei schi (Kap. 38).

P'ei K'ü hieß mit Zunamen Hung-ta;¹ [er stammte aus Wên-hi in Ho-tung.² Sein Großvater (P'ei) T'o bekleidete unter den Wei verschiedene Posten in der Provinz und im Zentralministerium,³ sein Vater (P'ei)

¹ 裴矩字弘大.

² 河東聞喜: die Präfektur Ho-tung, eig. „(das Land) östlich des (Quang-) ho“ entsprach im wesentlichen dem südlichen Teile der heutigen Provinz Schan-si 山西 (vgl. Chavannes, M. H. II S. 535). Unter der T'ang-Dynastie trug eine der 10 Provinzen (tao 道), in welche China damals eingeteilt wurde, diese Bezeichnung, die sich bis in die Neuzeit erhalten hat; vgl. Playfair, Cities Nr. 2088. Wên-hi ist identisch mit dem heutigen gleichnamigen Bezirk in Schan-si unter 35° 25' ö. L., 111° 08' n. Br.

³ 祖他 (Schreibvariante 佗) 魏郡官尚書. Die obige Übersetzung gebe ich nur unter Vorbehalt; kün kuan shang schu kann natürlich in dieser Form nicht ein bestimmter Beamtentitel sein. Vielleicht sind aber die vorliegenden Schwierigkeiten zu lösen, wenn wir uns das Verwaltungssystem der nördlichen Wei (386—534) in den Hauptzügen vergegenwärtigen und damit einige Angaben in der Biographie des P'ei T'o zusammenstellen. Die wesentlich auf chinesischer Grundlage beruhende staatliche Organisation der Wei (Toba) läßt sich nun aus den erhaltenen Beamtentabellen (Wei schu Kap. 113) nicht ohne weiteres erschließen; wir können aber für diese Dynastie das uns genauer bekannte Verwaltungssystem der Sui (581—618) zu Grunde legen. Diese haben zwar (wie das immer der Fall war) für einzelne Ämter neue Bezeichnungen eingeführt, im übrigen aber die staatlichen Einrichtungen der Wei unverändert übernommen. Das Sui schu (Kap. 28 fol. 1) unterscheidet fünf große Zentralbehörden (scheng 省): I) das shang-schu 尚書 schêng. II) das mên-hia 門下 schêng. III) das nei-schi 內史 schêng. IV) das pi-schu 祕書 schêng und V) das nei-schi 內侍 schêng. Weit aus die wichtigste unter diesen Zentral-

Mo-tsch'i war unter den Tsi Sekretär beim Kronprinzen¹. P'ei K'ü verlor noch als kleines Kind seinen Vater.² Als er heranwuchs, widmete er sich eifrig dem Studium; er liebte besonders die schöne Literatur und hatte einen scharfen Verstand. Sein Oheim (P'ei) Tschang-tsch'i³ sagte zu ihm: „Ich glaube, du kannst bei deinen großen Fähigkeiten ein hervorragender Gelehrter werden; wenn du aber als Beamter vorwärts kommen willst, dann mußt

behörden war das schang-schu schêng; denn ihm unterstanden die sechs den späteren Ressortministerien entsprechenden Behörden (pu 部), nämlich: 1) das li 吏 pu (Zivil oder Innere), 2) li 禮 pu (Ritual), 3) das ping 兵 pu (Heerwesen), 4) das tu-kuan 都官 pu (Justiz, dem späteren hing 刑 pu entsprechend), 5) das tu-tsch'i 度支 pu (Finanzen, identisch mit dem hu 戶 pu) und 6) das kung 工 pu (öffentliche Arbeiten). Jede dieser Behörden zerfiel wieder in eine Reihe von Ämtern. So unterstanden z. B. dem li-pu schang-schu 吏部尚書 d. h. also dem Präsidenten des Zivilministeriums folgende Beamte: a) zwei li-pu schi-lang 侍郎 oder Vizepräsidenten, b) ein tschu-tiao 主簿 schi-lang, c) zwei sse-hün 司勳 schi-lang, d) ein k'ao-kung 考功 schi-lang; als dessen Aufgabe wird angegeben (Sui-schu Kap. 27 fol. 1 v°): 掌考第及秀孝貞士等書. Ferner: unter dem tn-tsch'i schang-schu 度支尚書 d. h. dem Präsidenten des Finanzministeriums standen folgende Beamte: a) zwei hu-pu 戶部 schi-lang oder Vizepräsidenten (in dem mir vorliegenden Text muß hier der Name der nächsten Beamtenkategorie ausgefallen sein), b) ein kin-pu 金部 schi-lang, c) ein ts'ang-pu 倉部 schi-lang; er hat die Verwaltung der Kornmagazine unter sich: 掌諸倉帳出入等書. Durch diese Ausführungen werden nun auch einige Angaben in der Biographie des P'ei T'o (Wei schu, Kap. 88 fol. 4 r°) aufgeklärt: 入爲尚書倉部郎中, 行河東郡事, 所在有稱績, 還拜尚書考功郎中, d. h. „Er trat als Direktor (der langtschung steht im Range unter dem schi-lang-Vizepräsidenten) in das »Amt für Kornmagazine« im Zentralministerium (schang-schu schêng); als er die Geschäfte der Präfektur Ho-tung (aus dieser stammte er) leitete, rühmte man überall seine Verdienste. Zurückgekehrt wurde er zum Direktor in der »Abteilung zur Prüfung von Verdiensten« im Zentralministerium ernannt“. Stellen wir daneben die vier (in dieser Form sicher verderbten) Zeichen 郡官尚書 des Textes oben, so sehen wir in ihnen noch den Sinn durchschimmern: „er war Beamter in der Provinz und im Zentralministerium“. P'ei T'o stieg dann in seiner Laufbahn bis zum Gouverneur der Provinz Tung-King 東荊州刺史 empor, mußte aber dann nach einigen Jahren wegen Krankheit um seinen Abschied bitten und starb i. J. 529. Seine Biographie steht im Wei schu Kap. 88 fol. 4 r° und im Pei schi Kap. 38 fol. 5 r°.

¹ 父訥之齊太子舍人. Es handelt sich hier um die nördliche Tsi-Dynastie (550–577). Der Beamtentitel t'ai-tse schê-jen erscheint in derselben Bedeutung schon unter der älteren Han-Dynastie (Chavannes, MH II, 521 XIX); den Ausdruck schê-jen 舍人 haben E. Arentz, China Review Bd. XIII S. 27/8 und Chavannes a. a. O. S. 102 Anm. 1 erklärt. Über P'ei Mo-tsch'i machen die Quellen keine weiteren Angaben.

² 矩強保而孤: der Ausdruck 矩強 (= 強) 保 bezeichnet eigentlich die Binden, in welche die Kinder im ersten Monat gewickelt werden, also „Windeln“ und steht dann etwas weiter gefaßt für „frühe Kindheit“.

³ 世父讓之: P'ei Tschang-tsch'i zählte beim Tode seines Vaters 16 Jahre (年十六喪父), muß also -- unter Beachtung der chinesischen Zählweise -- i. J. 514 geboren sein. Er schlug die Beamtenlaufbahn ein und bekleidete in der Regierungsperiode Wu-ting 武定 (543–550) die Stellung eines tschung-schu schi-lang 中書侍郎, d. h. eines Vizepräsidenten im tschung-schu schêng, das dem nei-schi 內史 schêng der Sui (vgl. unten S. 92 Anm. 7) entspricht. Infolge einer Verleumdung mußte er auf Befehl des Kaisers Wen-süan 文宣 (550–559, eigentl. Kao Yang 高洋, Giles BD 964) der nördlichen Tsi-Dynastie Selbstmord begehen. Seine Biographie steht im Pei Ts'i schu Kap. 35 fol. 1 r° und im Pei schi Kap. 38 fol. 5 r°.

du dich mit den Angelegenheiten der Staatskunst befassen"¹. P'ei K'ü begann sich nun für politische Dinge zu interessieren.

[Als] unter der T'si-Dynastie [der Prinz von Pei-p'ing, namens Tsch'eng, Gouverneur von Sse t'chou² war, ernannte er ihn zum Sekretär des Kriegsamtes;³ dann] berief man ihn zum wên-hio des Prinzen von Kao-p'ing.⁴ Nach dem Sturze der T'si⁵ konnte er (zunächst) keinen Beamtenposten bekommen. Als Kao T'su Generalgouverneur von T'ing t'chou wurde,⁶ berief er P'ei K'ü als Sekretär⁷ und schätzte ihn sehr hoch. Infolge der Trauer um seine Mutter mußte aber dieser sein Amt niederlegen.⁸ Nachdem Kao

¹ 當資幹世之務: die letzten vier Zeichen hängen als Objekt von dem Verbum 資 ab. Der Ausdruck 幹世 ist gleichbedeutend mit dem von Franke (Stud. z. Gesch. d. konf. Dogmas S. 14/5 Anm.) erklärten 經世 „die (politische) Welt regeln“ oder „Staatskunst“.

² 齊北平王貞為司州牧: der Prinz von Pei-p'ing, der mit seinem persönlichen Namen Tsch'eng hieß, war der 5. Sohn des Kaisers Wu-tsch'eng 武成 (561—565, eigentl. Kao Tschan 高湛, Giles, BD 946) der nördlichen T'si-Dynastie; die Biographie dieses Prinzen steht im Pei Ts'i schu Kap. 12 fol. 4 v^o. 牧 „Hirte“ ist die literarische Bezeichnung für den Gouverneur einer alten Provinz 州. Die Provinz Sse 司州 wird ungefähr dem mittleren und nördlichen Honan entsprechen; vgl. Playfair Nr. 2079.

³ 兵曹從事. Auch bei den Provinzialregierungen bestanden (bis in die neueste Zeit) den Ressort-Ministerien der Zentrale entsprechende Ämter für die einzelnen Verwaltungszweige.

⁴ 高平王文學: der hier ausgelassene persönliche Name dieses Prinzen lautet Jen-hing 仁英, er war der 6. Sohn des Kaisers Wu-tsch'eng; vgl. Pei Ts'i schu Kap. 12 fol. 5 r^o. Unter wên-hio haben wir eine Art literarischen Sekretärs und Beraters zu verstehen, dies scheint wenigstens aus seiner Erwähnung im Kapitel über die Beamtenorganisation der Sui (Sui schu Kap. 28 fol. 4 v^o) hervorzugehen: 皇伯叔昆弟皇子為親王,置師友各一人文學二人, d. h. „die Vettern aller Grade und Söhne des Kaisers heißen kaiserliche Prinzen; ihnen werden je ein Erzieher (師), ein Freund (友) und zwei wên-hio beigegeben“. Schon unter der Sui-Dynastie wurde die gesamte Beamtschaft (abgesehen von Unterbeamten wie Schreibern, Dienern usw.) in neun Ränge 品 eingeteilt, von denen jeder wieder in einen oberen 正 und einen unteren 從 zerfiel; diese ganze Einteilung hatte sich bekanntlich bis in die neueste Zeit erhalten; vgl. W. F. Mayers, The Chinese Government³ S. 125/6; eine weitere Untereinteilung in der T'ang-Dynastie erwähnt Pelliot, BEFEO III, 667 Anm. 1. Die wên-hio der kaiserlichen Prinzen gehörten nun nach dem Sui schu (Kap. 28 fol. 7 v^o) dem sechsten unteren Range (6 b) an.

⁵ Die Nord-T'si wurden im 1. Monat des Jahres 577 von den Nord-Tschou (577—581) abgelöst.

⁶ Unter Kao T'su ist hier Yang Kien 楊堅 (reg. 581—604, Giles BD 2367), der Begründer der Sui-Dynastie zu verstehen. Er stand zunächst im Dienst der Nord-Tschou: Generalgouverneur von T'ing t'chou wurde er im 2. Monat des Jahres 577; die Tschou schu (Kap. 6 fol. 5 v^o) geben uns das genaue Datum seiner Ernennung: [建德六年二月丙辰以柱國隋公楊堅為定州總管]. T'ing t'chou wird ungefähr dem heutigen südwestlichen Tschili entsprechen; vgl. Playfair, Cities Nr. 6440. P'ei K'ü kann nur ganz kurze Zeit ohne Amt gewesen sein; denn Yang Kien wurde noch, bevor Süan ti im 6. Monat d. J. 578 den Thron bestieg, zum Generalgouverneur von Hao t'chou 亳州 ernannt (vgl. seine Biographie im Sui schu Kap. 1 fol. 1 v^o). P'ei K'ü muß also in der Zeit vom 2. Monat d. J. 577 bis zum 6. Monat d. J. 578 Sekretär des Generalgouverneurs von T'ing t'chou geworden sein.

⁷ 記室 ki-sch'i ohne weiteren Zusatz bezeichnet kaum einen bestimmten Beamten in der damaligen staatlichen Organisation, sondern ist ein allgemeiner Ausdruck für „Sekretär“ oder dergl. Im übrigen handelt es sich auch hier um einen alten Ausdruck, der schon in Beamtentiteln der Hanzeit wie ki sch'i ling sch'i 記室令史 erscheint.

⁸ Über diesen Brauch vgl. de Groot, The Religious System of China Bd. II (1894) S. 571 ff.

Iſu dann Reichsverweſer¹ geworden war, ließ er P'ei K'ü durch Boten raſch holen, damit er die Stelle eines Rates in der Reichskanzlei² übernehme. Als jener den Thron beſtiegen hatte, beförderte er ihn zum ki-sch'i-lang; als ſolcher hatte er die von den Sekretären (bearbeiteten) Angelegenheiten an den Thron zu berichten(?).³ In dem Feldzug gegen die Tſch'en-Dynastie⁴ bekleidete P'ei K'ü die Stelle eines Adjutanten beim Oberbefehlshaber;⁵ nach der Einnahme von Tan-hang⁶ befahl der Prinz von Tſin, namens Kuang, dem P'ei K'ü, zuſammen mit Kao Kiung,⁷ die Archive der Tſch'en zu beſchlagnahmen. Im nächſten Jahr (590) erhielt er vom Kaiſer den Befehl, in Ping-nan⁸ die Ruhe herzuſtellen; bevor er aber dahin aufgebrochen war, hatten ſich Kao Tſch'i-hui, Wang Wên-tſin⁹ und andere zuſammengerottet und Unruhen

¹ Auf den im 6. Monat d. J. 578 geſtorbenen Kaiſer Wu 武帝 (vgl. Giles BD 2539) folgte ſein unwürdiger Sohn Pin oder Süan ti 宣帝, der Schwiegerſohn des Yang Kien. Aber ſchon im Anfang des nächſten Jahres dankte Süan ti zu Gunſten ſeines unmündigen Sohnes Tſch'an 闡 oder Tſing 靜 ti ab und ſtarb im 5. Monat d. J. 580. Daraufhin ließ ſich Yang Kien zum Reichsverweſer 大丞相 ernennen und legte ſich gegen Ende dieſes Jahres den Titel „König von Sui“ 隋王 bei. Im 2. Monat des nächſten Jahres (581) mußte dann Tſing ti den Thron an ſeinen Großvater Yang Kien abtreten; damit hörte die nördliche Tſchou-Dynastie auf zu exiſtieren, an ihre Stelle trat die Sui-Dynastie (581–618).

² 參相府記室事: ſiang-fu 相府 iſt das Büro 府 des 大丞相 oder Reichsverweſers.

³ 給事耶舍人事: die oben gegebene Überſetzung iſt nur ein Notbehelf und bedarf noch der Verbeſſerung. Daß Sui ſchu verzeichnet zwar die ki-sch'i-lang in ſeiner Darſtellung der Beamtenorganisation, macht aber keine weiteren Angaben über ihre Aufgaben; die vier Zeichen 舍人事 im Text können nur die Funktion der ki-sch'i-lang genannten Beamten umſchreiben. Die sché-jen ſind Sekretäre verſchiedener Grade in den Miniſterien und anderen Behörden.

⁴ Mit der Entthronung der Nord-Tſchou (581) hatte Yang Kien den ganzen Norden Chinas und mit der Vernichtung der Tſch'en (589) auch den Süden ſeiner Herrſchaft unterworfen; damit war das geſamte Reich wieder in einer Hand vereinigt. Die Einzelheiten des Feldzuges gegen die Tſch'en (588/9) können bei de Mailla Bd. V S. 473–482 und bei L. Wieger, TH II S. 1480/82 nachgeleſen werden.

⁵ 領元帥記室: den Oberbefehl über die verſchiedenen gegen die Tſch'en angeſetzten Armeen führte der im Text gleich erwähnte (Yang) Kuang 楊廣, Prinz von Tſin 晉王; er war der zweite Sohn des Yang Kien und iſt in der Geſchichte als Yang ti 楊帝 (reg. 605–618, Giles BD 2898) bekannt.

⁶ Tan-hang 丹陽 bezeichnet die damalige Hauptſtadt im Süden Kien-t'ang 建康 (= Nanling).

⁷ 高顗: ſeine Biographie ſteht im Sui ſchu Kap. 41 fol. 1 v^off. (überſetzt von Pfizmaier, Lebensbeſchreibungen S. 91 ff.) und im Pei ſch'i Kap. 72 fol. 1 r^off.

⁸ 嶺南 „(das Land) ſüdlich der (Pflaumen 梅)-Gebirgskette“ umfaßt etwa die beiden modernen Provinzen Kuangtung und Kuangſi. Zur Sache ſelbſt iſt zu bemerken: Im Süden ſtieß die Herrſchaft der Sui noch auf Widerſtand, und auch die Verſuche des Yang Kuang, durch ſchriftliche Aufforderungen des entthronten Kaiſers die Anhänger der Tſch'en dort zur Unterwerfung zu veranlaſſen, blieben erſolglos. Die Seele des ganzen Widerſtandes war ein gewiſſer Sü T'êng 徐瑩, Präfekt von Yü-tſchang 豫章 (in Kiangſi). Gegen ihn marſchierte der Generalgouverneur Wei Kuang 韋洸 mit einem ſtarken Heer, und ſeinen beiden Generälen Lü Ang 呂昂 und Fong ſch'i-ti 馮世基 gelang es, dem Sü T'êng eine vernichtende Niederlage beizubringen und ihn gefangen zu nehmen; Wei Kuang ſuchte dann die Herrſchaft der Sui in Ping-nan noch vollends zu befeſtigen. Vgl. ſeine Biographie im Sui ſchu Kap. 47 fol. 2 r^o.

⁹ 高智慧 und 汪文遜.

hervorgerufen. Dadurch waren die Wege durch Wu und Yü¹ versperrt, und der Kaiser war in Schwierigkeiten, wie er P'ei K'ü entsenden könne. Dieser bat (um die Erlaubnis), rasch vorzurücken; der Kaiser genehmigte es. P'ei K'ü ging nun bis Nan-t'ang² und brachte einige Tausend Soldaten zusammen. Damals bedrängte der Stammeshäuptling der Li, namens Wang Tschung-süan,³ (die Gegend von) Kuang t'chou;⁴ er hatte seinen Unterführer Tschou Schi-kü⁵ entsandt, um Tung-hêng t'chou⁶ einzuschließen. P'ei K'ü eilte mit dem Obergeneral Lu Yüan⁷ dahin. Die Rebellen hatten neun Palisadenreihen (als Hindernis) errichtet und ihr Lager im (Gebirge) Ta-hü ling⁸ aufgeschlagen; sie kamen einander auf Ruffsignale hin zu Hilfe. P'ei K'ü rückte vor, griff sie an und schlug sie. Die Rebellen gaben (dann) bestürzt Tung-hêng t'chou auf und setzten sich in dem (Gebirge) Yüan-tsch'ang ling fest. P'ei K'ü griff sie erneut an und schlug sie; hierauf ließ er den (Tschou) Schi-kü enthaupten. Dann rückte er mit seinem Heer von Nan-hai vor zum Entsatz von Kuang t'chou. Da gerieten (die Leute des Wang) Tschung-süan in Schrecken und zerstreuten sich.⁹ Die Zahl der von P'ei K'ü beruhigten

¹ 吳越 das heutige Kiangsu und Teile von Tschökiang.

² 南康 entspricht nach Planfair Nr. 5546 dem jetzigen Schang-hu 上猶 hien im südwestlichen Kiangsi; dort gibt es noch heute eine Magistratur namens Nan-t'ang hien.

³ 俚帥王仲宣. Die Li 俚 waren ein Eingeborenstamm im Süden. Das Wörterbuch des K'ang-hi zitiert unter diesem Zeichen folgende Stelle aus dem Po wu tsch'i 博物志 (Mitte des 6. Jhds. n. Chr.): 交州夷名曰俚子; Kiao t'chou 交州 entspricht dem jetzigen Wu-t'chou 梧州 fu in Kuangsi (vgl. Planfair Nr. 7129). In der Biographie des Wei Kuang (Sui schu Kap. 47 fol. 2r^o) wird Wang Tschung-süan als 番禺夷王 „König der Barbaren von P'an-hü“ bezeichnet; dieses P'an-hü müssen wir nach Angabe des K'ang-hi (vgl. das Zeichen 禺 unter Radikal 114) im Bezirk Nan-hai 南海 der Provinz Kuangtung suchen. 番禺越地名在南海. Noch heute zerfällt Kanton in die beiden Magistraturen P'an-hü hien und Nan-hai hien (vgl. Planfair Nr. 4927).

⁴ 廣州 bezeichnet Kanton und im weiteren Sinn die Provinz Kuangtung, ebenso wie das im folgenden gebrauchte Nan-hai.

⁵ 其所部將周師舉

⁶ 東衡州 muß ein Ort in Kuang t'chou sein.

⁷ 大將軍鹿愿: sein Name wird merkwürdigerweise weder in dem Reimverzeichnis der in den Annalenwerken erwähnten Personen (Sch'i sing yün pien 史姓韻編 Kap. 56) noch im biographischen Teil des T'u schu tsi tsch'êng 圖書集成 (Abteilung XIV Kap. 506) erwähnt.

⁸ 大庾嶺 liegt im Südwesten von Kiangsi dort, wo diese Provinz mit Hunan und Kuangtung zusammenstößt. Über das im folgenden erwähnte Gebirge Yüan-tsch'ang 源 (Pei sohtü: 原) 長嶺 kann ich keine näheren Angaben machen; es handelt sich dabei anscheinend nur um einen Teil der ersten größeren Gebirgskette.

⁹ Die geschichtlichen Ereignisse sind auch hier stark zusammengezogen. In Wirklichkeit liegen die Dinge so: nach der Unterwerfung von Ling-nan hatte man Wei Kuang zum Generalgouverneur von Kuang t'chou ernannt. Einige Jahre später empörte sich der Eingeborenen-Häuptling Wang Tschung-süan; Wei Kuang wurde von diesem mit seinem Heer eingeschlossen und im Kampf von einem Pfeil getroffen und getötet (vgl. Sui schu Kap. 48 fol. 2r^o). Nach unserem Text ist es dann erst P'ei K'ü gelungen, die Ruhe im Süden wieder herzustellen.

und vereinigten Kreise betrug mehr als zwanzig. Kraft des erhaltenen Auftrages setzte er noch die dortigen Häuptlinge als Gouverneure und Präfekten ein.¹ Nach seiner Rückkehr erstattete er dem Kaiser Meldung. Dieser war darüber hoch erfreut; er forderte ihn auf, in der Audienzhalle (zum Thron) heraufzusteigen, und sprach sich lobend über seine Bemühungen aus. Dann sagte er zu Kao Kiung und Yang Su² gewendet: „Wei Kuang konnte mit 20 000 Soldaten nicht rechtzeitig das Gebirge überschreiten,³ und ich war oft bekümmert über die geringe Zahl seiner Leute; P'eī Kū aber ist mit 3000 ermüdeten Soldaten direkt bis Nan-f'ang vorgeedrungen. Über einen solchen Untertan sollte ich mich nicht freuen?“ Man verlieh ihm für seine Verdienste den Titel k'ai-fu⁴ und ernannte ihn zur Belohnung zum erblichen Herzog von Wên-hi hien;⁵ dazu schenkte man ihm 2000 Stück Seide und beförderte ihn zum Vizepräsidenten im Finanzministerium.⁶ Später wurde er als Vizepräsident ins nei-schī versetzt.⁷

¹ 又承制署其渠帥爲刺史縣令. Es war immer ein Grundsatz der chinesischen Kolonialpolitik, die einheimischen Führer unterworfenen Völker bis zu einem gewissen Grade zur Verwaltung der betreffenden Landschaften heranzuziehen. Es sei hier nur ein ganz ähnlicher Fall angeführt: Als die Chinesen i. J. 630 durch einen großen Sieg die Macht der nördlichen Türken gebrochen hatten, zeigten sich die an der Nordwestgrenze wohnenden Stämme bereit, sich China zu unterwerfen. Man errichtete dann dort Kreise und Bezirke 州縣 und erhob die größeren zu Gouvernements 都督府; ihre Stammeshäuptlinge wurden zu Gouverneuren oder Präfekten ernannt und erhielten diese Ämter als erblich 以其首領爲都督刺史皆得世襲 (T'ang schu Kap. 43 B, fol. 1 r^o). Vgl. Hirth, Nachworte, S. 27 und Chavannes, BEFEO III, 233 Anm. 1.

² Dies waren die beiden vertrauten Ratgeber des Kao T'su. Über Kao Kiung vgl. oben S. 90 Anm. 7; über Yang Su 楊素 (gest. i. J. 606) s. Giles, BD 2408; seine Biographie im Sui schu Kap. 48, fol. 1 ff. (vgl. auch Peī schī Kap. 41 fol. 11 v^off.) hat Pizmaier, Darlegungen S. 34--61 übersetzt.

³ Der Kaiser muß hier den letzten unglücklich verlaufenen Feldzug des Wei Kuang im Auge haben, vgl. oben.

⁴ d. h. man verlieh ihm das Recht, Audienzen abzuhalten. Der Ehrentitel k'ai-fu 開府 ist zuerst von Pelliot (BEFEO Bd. III S. 667 Anm. 7) erklärt worden: „Der Ausdruck »eine Residenz öffnen« kommt daher, daß die Inhaber dieses Titels eine Art von kleinem Hof hielten, wo sie Beamte ernennen konnten“. Diese Erklärung Pelliot's hat neuerdings Chavannes (TP 1916 S. 163 Anm. 3) gegen Bissière verteidigt und gestützt.

⁵ 爵開喜縣公: P'eī Kū stammte bekanntlich aus Wên-hi (vgl. oben S. 87).

⁶ 民 (Peī schī 戶) 部侍郎: Das Peī schī vermeidet durchweg das Zeichen 民, das als tabuiert galt, weil es im persönlichen Namen des zweiten T'ang-Kaisers Li Schi-min 李世民 vorkam. Das dem schang-schu-schêng 尚書省 unterstellte Finanzministerium tu-tschī pu 度支部 hieß während der Sui-Dynastie eine Zeit lang auch min pu 民部 (s. Asatwa, The Early Institutional Life of Japan S. 224 Anm. 3); die verschiedenen Bezeichnungen dieses Ministeriums hat E. H. Frazer, China Review Bd. XXIV S. 136 zusammengestellt. Der Präsident des Finanzministeriums trug damals den Titel tu-tschī schang-schu 度支尚書; unter ihm standen zwei hu-pu 戶部 (oder min-pu) schī-lang 侍郎 (vgl. Sui schu Kap. 28 fol. 1 v^o). Die Vizepräsidenten der dem schang-schu-schêng unterstellten Ressortministerien 尚書諸曹侍郎 hatten alle den Rang 6a (Sui schu a. a. O. fol. 7 v^o).

⁷ 內史侍郎 (Rang 4a). Das nei-schī schêng 內史省 war, wie wir oben S. 87 Anm. 3 ge-

Damals war (das Reich der) Türken mächtig und blühend.¹ Der Chan Tu-lan hatte die Prinzessin Ta-hi der Familie M'ü-wen geheiratet.² Infolgedessen gab es häufig Zwischenfälle an der Grenze.³ Als später die Prinzessin mit einem Barbaren aus ihrer Begleitung heimlich verkehrte, deckte Tsch'ang-sun Schêng diese Sache zuerst auf. P'ei K'ü bat, man solle ihn zu einer Besprechung mit Tu-lan entsenden und die Prinzessin aus dem Hause M'ü-wen öffentlich hinrichten lassen.⁴ Der Kaiser war damit einverstanden; schließlich wurde die Prinzessin jenen Worten gemäß getötet. Später geriet Tu-lan mit dem Chan Tu-li in Streitigkeiten⁵ und griff wiederholt

sehen haben, eine der fünf großen Zentralbehörden 府 unter den Sui. Daß es der sonst tschung-schu schêng genannt, mit dem Erlaß der kaiserlichen Edikte beauftragten Zentralbehörde entsprach, geht aus folgender Stelle des Sui-schu (Kap. 26 fol. 1 v^o) hervor: 高祖踐極, 百度伊始, 復廢周官, 還依漢魏, 唯以中書爲內史.

¹ Der folgende Abschnitt setzt die verwickelten politischen Verhältnisse bei den Türken und ihre Beziehungen zu China am Ende des 6. Jhdts. als bekannt voraus. Hier sei nur nochmals an die wichtigsten Tatsachen erinnert: ums Jahr 582 war die Spaltung der Türken in einen westlichen und einen nördlichen Zweig endgültig vollzogen. Von 587 ab standen auch die nördlichen Türken unter zwei sich gegenseitig befehlenden Stammeshäuptlingen, Jen-tan (oder Tu-li 突利 kagan) und Jung-hü-lü (oder Tu-lan 都藍 kagan). Über diese ganzen Verhältnisse vgl. im allgemeinen Chavannes, Documents S. 259—261; für Einzelheiten wird man auch die Auszüge von St. Julien im JA 1864, Tome III, S. 325 ff. und 490 ff. mit Gewinn nachlesen.

² 都藍可汗妻大義公主即宇文氏之女也. Im Jahre 579 hatte der damalige Türken-Chan T'o-po (572—581) die chinesische Prinzessin T'sien-tin 千金 („Tausendgold“) geheiratet; diese stammte aus dem Kaiserhaus der nördlichen Tschou, deren Familienname M'ü-wen 宇文 war. Als Yang Kien 楊堅 die Tschou-Dynastie entthront und ihre Angehörigen größtenteils hatte ermorden lassen (581), bestimmte die Prinzessin aus Rache den türkischen Chan Scha-po-lü (582—587) zu Einfällen in das chinesische Grenzgebiet (582). Nach verschiedenen Niederlagen (583) mußten sich aber die Türken zurückziehen; Scha-po-lü bewarb sich hierauf um die Hand einer chinesischen Kaisertochter, während die T'sien-tin bat, den Familiennamen des Kaisers (also Yang) sich beilegen und als Prinzessin der Sui bezeichnen zu dürfen (584). Sie erhielt darauf den Titel „Prinzessin Ta-hi“; vgl. Wieger, TH II 1473: 千金公主自請改姓楊氏, 爲隋主女, 隋更封以爲大義公主. Wie aus unserem Text hervorgeht, muß sie später die Gemahlin des Tu-lan kagan (587—599) geworden sein; als solche nahm sie ihre Rachepläne gegen die Sui-Dynastie wieder auf. Yang Kien erfuhr davon und entsandte den Tsch'ang-sun Schêng 長孫晟, der die ganzen Mänke der Prinzessin aufdeckte; sie wurde darauf auf Befehl des Tu-lan (oder wenigstens mit seiner Einwilligung) i. J. 593 getötet. Über die einzelnen Vorgänge vgl. die von Julien (a. a. D. S. 511/2 und vorher) übersetzten Auszüge aus der Biographie des Tsch'ang-sun Schêng (Sui schu Kap. 51 fol. 2 ff.); in diesem Zusammenhang erscheint dort auch unser P'ei K'ü (bei Julien Fei-kiu genannt).

³ d. h. die Prinzessin Ta-hi mußte die Türken zu wiederholten Einfällen in das chinesische Grenzgebiet zu veranlassen.

⁴ 矩請出使說都藍顯戮宇文氏. Den Ausdruck 顯戮 hat Julien (a. a. D. S. 507) in anderem Zusammenhang mit „tuer publiquement“ wiedergegeben; vielleicht muß aber unsere Stelle so übersetzt werden: „und nach Enthüllung 顯 der Sache die Prinzessin hinzurichten“.

⁵ Im Jahr 599 verbündete sich Jen-tan (= Tu-li kagan) mit den Chinesen, während Jung-hü-lü (= Tu-lan) gemeinsame Sache mit dem Chan der Westtürken Ta-t'ou 達頭 (= Tardu der byzantinischen Historiker) machte. Die letzten zwei griffen nun Jen-tan an, der vollständig geschlagen sich an den chine-

die chinesischen Posten und Forts an.¹ Ein kaiserliches Edikt ernannte Schi Wan-sui, Herzog von T'ai-p'ing, zum Oberbefehlshaber eines Expeditionskorps, das aus dem Bezirk Ling-siang vorrücken sollte; er machte P'eï K'ü zum Stabschef² des Expeditionskorps und schlug den Chan Ta-t'ou außerhalb der befestigten Grenze. Schi Wan-sui ward hingerichtet, und seine Verdienste wurden schließlich nicht aufgezeichnet.³ Sobald der Chan K'i-min sich (China) angeschlossen hatte,⁴ beauftragte der Kaiser den P'eï K'ü,

frischen Hof flüchtete. Bald darauf (im 12. Monat 599) wurde Tu-lan von seinen eigenen Leuten ermordet. Von diesem Augenblick an scheint Ta-t'ou sich als Oberhaupt aller Türken betrachtet zu haben. Die Chinesen unterstützten auch weiterhin ihren Schülbling Jen-tan, der den Titel K'i-min 敗民 tagan (über seine Bedeutung vgl. Chavannes, Documents S. 336, Sp. 1) erhielt. Im Jahre 600 marschierten mehrere chinesische Armeen gegen Ta-t'ou; die Türken wurden wiederholt geschlagen, und Ta-t'ou mußte schließlich i. J. 603 zu den T'u-hü-hun (am Kuntur) fliehen. Vgl. Chavannes, Documents S. 50 Anm.

¹ 亭障: so hießen schon unter der Han-Dynastie die chinesischen Militärstationen an der nordwestlichen Befestigungslinie; vgl. Chavannes, Documents Stein Einleitung S. VI Anm. 30 und MH II 169 Anm. 1.

² 詔太平公史萬歲爲行軍總管出定襄道以矩爲行軍長史. Schi Wan-sui hatte schon i. J. 599 dem Ta-t'ou eine schwere Niederlage beigebracht und kommandierte dann eine der i. J. 600 gegen Ta-t'ou entsandten Armeen; am Berge Ta-tin 大斤山 stieß er mit den Türken zusammen, die kampfslos die Flucht ergriffen; vgl. Julien a. a. O. S. 515 und 522 (Schi Wan-sui erscheint hier überall als Li-wan-sou). Die Titel hing-kün tsung-kuan 行軍總管 und tschang-schi 長史 hat Hirth, Nachworte S. 51/2 erklärt: der erste bezeichnet nach ihm einen für einen bestimmten Feldzug ernannten und mit besonderen Befugnissen ausgestatteten Provinzialgouverneur, der zweite den unter ihm stehenden „Ranzler“ oder Direktor der einzelnen Verwaltungsressorts; hing-kün 行軍 tschang-schi muß aber hier eine militärische Stellung bezeichnen, deshalb ist oben die Übersetzung „Stabschef“ gewählt. Ling-siang 定襄 ist heute eine Kreisstadt in Schansi unter 38° 32' n. Br. und 112° 59' ö. L. (Playfair Nr. 6451); dort lag auch schon unter den T'ang ein gleichnamiger Ort; dieser ist aber nach Hirth a. a. O. S. 11 Anm. 1 (vgl. auch S. 28) nicht identisch mit dem damaligen von Türken bewohnten Grenzgouvernement Ting-siang tu-tu-fu 定襄都督府.

³ In der Biographie des Schi Wan-sui (Sui schu Kap. 53 fol. 4 r° und Pei schi Kap. 78 fol. 6 r°) werden die hier nur angedeuteten Umstände ausführlich erzählt. Danach suchte der einflußreiche Yang Su (vgl. oben S. 92 Anm. 2) aus Neid auf die Erfolge, die Schi Wan-sui in den Kämpfen mit den Türken errungen hatte, dessen Verdienste zu schmälern und sagte: die Türken hätten sich von selbst unterworfen und seien in das chinesische Grenzgebiet eingedrungen nicht um zu rauben, sondern nur um ihre Herden dort zu weiden. Daraufhin unterdrückte man seine Verdienste (遂廢其功). Schi Wan-sui erhob dagegen wiederholt in Thronberichten Einspruch; der Kaiser beachtete aber seine Proteste nicht. Schließlich verdächtigte Yang Su den Schi Wan-sui als einen Anhänger des damals (i. J. 600) gerade abgesetzten Kronprinzen Yang Tung 楊勇; Schi Wan-sui konnte seine Unschuld nachweisen, bediente sich aber dem Kaiser gegenüber einer zornigen, unehrerbietigen Ausdrucksweise, und daraufhin ließ ihn dieser hängen.

⁴ Der Chan K'i-min 敗民 ist, wie wir oben sahen, kein anderer als Jen-tan oder Tu-li. Sein Anschluß an China erfolgte im 4. Monat des Jahres 599. Er fand dort eine sehr freundliche Aufnahme: neben verschiedenen Ehrentiteln erhielt er die Hand einer kaiserlichen Prinzessin; außerdem wurde ihm ein Territorium im Norden des großen Huangho-Bogens (im heutigen Gebiet der Ordos) zugewiesen, wo er sich mit seinen Leuten ansiedeln konnte. Vgl. Julien a. a. O. S. 517.

jenen zu versöhnen.¹ Nach seiner Rückkehr wurde (Pei Kū) zum schang-schu tso-tsch'êng² ernannt.

In diesem Jahre (602) starb die Kaiserin Wên-hien.³ Da das Opferamt⁴ seit langem kein Zeremoniell mehr hatte, setzte Pei Kū mit Niu Hung⁵ auf Grund des Rituals der Tsi ein solches fest. Er wurde als Vizepräsident ins Zivilministerium⁶ versetzt; bei ihm entsprach der Titel den Aufgaben des Amtes.

Als Yang ti (605—616) zur Herrschaft gelangt war, ließ er eine Residenz im Osten erbauen.⁷ Pei Kū erhielt den Auftrag, die Behörden und Ministerien zu reorganisieren; in 90 Tagen war er damit fertig.⁸

In jener Zeit (um 607) kamen die verschiedenen Barbarenstämme der westlichen Gebiete häufig nach Tschang-he⁹, um mit China Tauschhandel zu treiben. Der Kaiser befahl Pei Kū, diese Sache zu überwachen. Dieser wußte, daß sich der Kaiser damals mit solchen auf die Ferne gerichteten Plänen eifrig beschäftigte. So suchte er die zu Handelszwecken kommenden Barbaren zu veranlassen, ihm über ihre Länder und Sitten, über die Berge

¹ Ausdrücke wie 撫慰 „beruhigen und trösten“ u. ä. werden gebraucht, wenn es sich darum handelt, ein Volk, das sich freiwillig unterworfen hat, mit friedlichen Mitteln noch näher heranzuziehen und zu gewinnen.

² 尚書左丞 (Yang 4b): will man diese Amtsbezeichnung übersetzen, so könnte man sie mit „Vize- (b. h. erster) Assistent im Zentralministerium“ wiedergeben.

³ 文獻皇后 aus der Familie Lu-tu 獨孤: sie starb im 8. Monat des Jahres 602. Ihre Biographie (Sui schu Kap. 36 fol. 2 r^o) hat Pfizmaier, Darlegungen S. 25—29 übersezt.

⁴ 太常 zu ergänzen 寺; die Organisation dieser Behörde beschreibt das Sui schu im Kap. 28 fol. 2 r^o.

⁵ 牛弘 (oder 宏) f. Giles, BD 1573; seine Biographie bildet das Kap. 49 des Sui schu (vgl. auch Pei schi Kap. 72, fol. 3 r^o—8 r^o). Das Pei schi Kap. 38 fol. 6 v^o nennt neben Niu Hung noch einen gewissen Li Po-hao 李百藥 u. a. als Mitarbeiter des Pei Kū. Dieser Niu Hung muß als Autorität auf dem Gebiet des Rituals gegolten haben: als i. J. 594 Yang Kuang im Namen der Beamtschaft an den Kaiser die Bitte richtete, die Opfer fêng und schon wieder zu vollziehen, befand sich unter den drei Gelehrten, die daraufhin mit der Festsetzung des Zeremoniells beauftragt wurden, auch unser Niu Hung; vgl. Chavannes, Le T'ai chan (Paris 1910) S. 169. Er starb im 12. Monat des Jahres 610 als Präsident des Ritualministeriums (Sui schu Kap. 3 fol. 7 r^o).

⁶ 吏部侍郎: die Inhaber dieses Amtes bekleideten, obwohl sie auch nur Vizepräsidenten eines dem schang-schu schêng unterstellten Ressortministeriums waren (f. oben S. 88 Anm.), nicht den Rang 6a wie diese, sondern 4a; vgl. Sui schu Kap. 28 fol. 7 r^o.

⁷ 陽 弘 ti (eigtl. Yang Kuang 楊廣 f. oben S. 90 Anm. 5) bestieg den Thron im 7. Monat des Jahres 604, nachdem er wahrscheinlich seinen Vater und seinen älteren Bruder hatte ermorden lassen. Unter der „östlichen Hauptstadt“ 東都 ist die Residenz von Lo-hang (in Honan) zu verstehen; vgl. ihre Schilderung bei Wieger, TH II 1507/8.

⁸ Diese Verwaltungsreform (修府省) wird im Sui schu Kap. 28 fol. 11 r^o beschrieben; danach scheint sie sich im wesentlichen auf eine Umbenennung von Ämtern und Titeländerungen beschränkt zu haben.

⁹ 張掖 entspricht dem heutigen Kan-tschou 甘州 fu in Kansu.

und Flüsse, über die schwer oder leicht zugänglichen Plätze (in ihrer Heimat) zu berichten. (Auf Grund hievon) verfaßte er das Si yü t'u ki „Mit Zeichnungen versehene Berichte über die Westländer“ in drei Kapiteln¹ und überreichte dem Kaiser dieses Werk; in seiner Vorrede² heißt es Der Kaiser freute sich sehr darüber und schenkte ihm 500 Stück Seide. Täglich berief er P'eï K'ü zu sich und fragte ihn persönlich über die Verhältnisse in den Westländern aus. P'eï K'ü legte ausführlich dar, bei den Hu³ gebe es alle möglichen kostbaren Dinge, und man könne die T'u-hü-hun⁴ (China) leicht einverleiben. Der Kaiser war infolgedessen bereit, ihm die ganze Regelung des Verkehrs mit den Barbaren des Westgebietes⁵ zu übertragen. P'eï K'ü [wurde zum Vizepräsidenten im Finanzministerium ernannt; bevor er aber noch diesen Posten übernommen hatte,] wurde [er] zum huang-mên schi-lang befördert.⁶ Der Kaiser befahl ihm wieder, nach Tschang-he zu gehen und die (Stämme in den) Westmarken auf seine Seite zu ziehen; es erschienen über zehn Staaten. Im dritten Jahr der Regierungsperiode Ta-he (607) hatte der Kaiser (religiöse) Handlungen auf dem Gipfel des Hêng⁷ zu vollziehen; von allen Seiten kamen (die Barbaren), um an den Opfern teilzunehmen. Der Kaiser schickte sich an, eine Besichtigungsreise (in das Gebiet) rechts vom Huang-ho⁸ zu machen und befahl P'eï K'ü erneut nach Tun-huang⁹ zu gehen. Dieser schickte Gesandte, die mit dem

¹ 西域圖記三卷.

² Die hier folgende Vorrede habe ich aus dem Zusammenhang des Textes losgelöst und mit den Fragmenten als zweiten Teil der Arbeit angeschlossen. Über den Titel und die Geschichte des Si yü t'u ki handeln die Vorbemerkungen des zweiten Teiles, der im nächsten Heft erscheinen wird.

³ Mit Hu 胡 bezeichnen die Chinesen allgemein die Barbarenstämme türkischer Rasse, die an Stelle der Hsiung-nu getreten waren; vgl. Chavannes, MH II 485 Anm. 2 und Franke, Beiträge S. 7ff.

⁴ 吐谷渾 (nicht T'u-ku-hun): ein Volk tibetisch-tangutischer Rasse, das seit Beginn des 4. Jhdts. n. Chr. seinen Sitz am Kufunor hatte.

⁵ 西域四夷 (das 西夷 im Pei schi ist ein Druckfehler).

⁶ [轉民部侍郎未視事]遷黃門侍郎: merkwürdig ist, daß P'eï K'ü hienach den schon früher von ihm belleideten Posten eines min-pu schi-lang (vgl. oben S. 92 Anm. 6) nochmals erhielt; vielleicht fehlen auch deshalb im Pei schi die eingeklammerten Zeichen. Die huang-mên schi-lang waren Direktoren (mit dem Rang 4a) im mên-hia schêng, der zweiten der fünf großen Zentralbehörden (Sui schu Kap. 28 fol. 1 v°). Ihr Titel lautete eigentlich ki-schi 給事 huang-mên schi-lang; bei der Verwaltungsreform des Yang ti wurde dann diese Amtsbezeichnung verkürzt und die Zahl ihrer Inhaber von vier auf zwei verringert (Sui schu Kap. 28 fol. 11 v°).

⁷ 恆岳 (das 嶽 im Pei schi ist nur eine Schreibvariante). Der Hêng schau südlich von Hun-hüan 渾源 tschou in der heutigen Provinz Schansi 山西 ist der nördlichste der fünf heiligen Berge.

⁸ 河右. Der Antritt dieser Reise fiel in den 3. Monat des Jahres 609; vgl. Sui schu Kap. 3 fol. 6 r°: 三月己巳車駕西巡河右. Im gleichen Kapitel finden sich weitere Einzelheiten über diese Reise.

⁹ 敦煌 das jetzige Scha tschou 沙州 (Planfair Nr. 5424), eine Poststation im äußersten Westen von Kanfu.

König von Kao-tsch'ang, namens K'ü Po-ha, sowie mit dem tudun schad von T-wu¹ verhandeln, sie durch große Vorteile fördern und so veranlassen sollten, an den chinesischen Hof zu kommen.² Als nun der Kaiser auf seiner Besichtigungsfahrt nach Westen am Berge Yen-tsch'i³ haltmachte, erschienen der König von Kao-tsch'ang, der schad von T-wu und (die Vertreter von) 27 Barbarenstaaten des Westens⁴ zu seiner Begrüßung auf der linken Seite des Weges. Alle erhielten Auszeichnungen aus Gold und Nephrit sowie Gewänder aus Brokat und anderen Geweben; man ließ Weihrauch verbrennen und veranstaltete musikalische Aufführungen und lärmende Feste mit Gesang und Tanz. Ferner wurde angeordnet, die ganze männliche und weibliche Bevölkerung von Wu-wei⁵ und Tschang-he solle sich prächtig schmücken und so (den Fremden) zeigen; Reiter und Wagen sollten sich im Umkreis einiger Duzend li eng zusammendrängen um den ganzen Reichtum des chinesischen Reiches (den Barbaren) vor Augen zu führen. Als der Kaiser dies sah, freute er sich sehr. Schließlich besiegte er die T'u-hü-hun⁶ und erweiterte

¹ 高昌王麴伯雅及伊吾吐屯設. Die Familie K'ü, die seit dem Jahre 507 n. Chr. auf dem Thron von Kao-tsch'ang (= Turfan) saß, war chinesischen Ursprungs, stand aber auch mit den Türken in verwandtschaftlichen Beziehungen. Die Besichtigungsfahrt des Yang ti vom Jahr 609 hatte u. a. den großen Erfolg, daß K'ü Po-ha seine Politik ganz nach China hin orientierte; nachdem er damals dem Kaiser gehuldigt hatte, begleitete er diesen auf seinem ersten koreanischen Feldzug und erhielt dann die Hand einer chinesischen Prinzessin. Erst i. J. 612 kehrte er nach Turfan zurück und öffnete nunmehr sein Land vollends dem Eindringen der chinesischen Kultur; vgl. Chavannes, Documents S. 102 Anm. 2 und S. 169 Anm. 8. — Tudun schad ist ein türkischer Titel, den hier der Fürst von T-wu (= Hami) trägt; vgl. Chavannes a. a. O. S. 169 Anm. 8 und S. 372, 1. Spalte. Hami hatte schon unter der späteren Han-Dynastie zum chinesischen Kolonialgebiet gehört: i. J. 73 n. Chr. wurde dort eine aderbauteibende Militärkolonie angelegt; vgl. Chavannes, TP 1907 S. 156.

² 入朝: damit ist hier nicht gemeint, die zentralasiatischen Fürsten müßten sich an den kaiserlichen Hof in China begeben, sondern sie sollten, wenn der Kaiser auf seiner Reise nach Westen komme, hier zur Hulldigung erscheinen.

³ 燕支山: genaue Angaben über die Lage dieses Berges kann ich nicht machen; nach de Maille Ab. V S. 518 müßte er im Grenzgebiet von Hami liegen.

⁴ 西蕃胡二十七國.

⁵ 武威 das heutige Liang-tschou 涼州 fu in Kansu. Die Entstehung der Verwaltungsbezirke Wu-wei und Tschang-he unter der früheren Han-Dynastie hat Chavannes, Documents Stein Einleitung S. V Anm. 5 dargelegt.

⁶ Unser Text verschweigt, daß diese Untertwerfung der T'u-hü-hun von P'eï K'ü eingeleitet wurde. Der Abschnitt über die T'u-hü-hun im Sui schu (Kap. 83 fol. 2 v^o) berichtet hierüber folgendes: „Um diese Zeit (d. h. nach der Thronbesteigung des Kaisers Yang) griffen die T'ie-lé 鐵勒 (= Tölös) die Grenzbesetzungen an. Der Kaiser entsandte den General Tjeng Hiao-h'e 馮孝慈 (und befahl ihm), aus Tun-huang hervorzubrechen, um (die Grenze) zu verteidigen. Tjeng Hiao-h'e richtete aber in dem Kampfe nichts aus. Die T'ie-lé schickten Gesandte, entschuldigten sich wegen ihres Vorgehens und baten, sich unterwerfen zu dürfen. Der Kaiser entsandte den huang-mén schi-lang P'eï K'ü, der die T'ie-lé versöhnen und sie bestimmen sollte, die T'u-hü-hun anzugreifen und sich dadurch auszuzeichnen. Die T'ie-lé erklärten sich damit einverstanden. Sie zogen sofort Truppen zusammen, überfielen die T'u-hü-hun

dadurch das (chinesische) Gebiet um einige Tausend li; gleichzeitig sandte er Truppen hin zur Sicherung der Grenzen. Jedes Jahr wurde (von dort) Tribut im Betrage von vielen Millionen¹ gebracht. Die verschiedenen Stämme in den Grenzmarken unterwarfen sich aus Furcht und kamen in ununterbrochener Folge mit Tributgeschenken an den Hof. Der Kaiser sagte, P'ei K'ü besitze das Talent (fremde Völker) mit friedlichen Mitteln heranzuziehen und beförderte ihn zum Rang eines yin-ts'ing kuang-lu ta-fu.²

In diesem Winter (609/10) begab sich der Kaiser in die östliche Hauptstadt (= Lo-ang). Mit Rücksicht auf die große Zahl der tributbringenden Barbaren überredete P'ei K'ü den Kaiser, in der Hauptstadt große Belustigungen zu veranstalten, die hervorragendsten Künstler und Artisten der ganzen Welt zu berufen und diese in der Hauptstraße am Tuan-Tore³ auftreten zu lassen. Die Zahl der Leute, die Brokat- und geblünte Seidengewänder sowie Ohrenschmuck aus Gold und Eisvogelfedern trugen, belief sich auf Hunderttausende. Ferner zwang man die gesamte Beamtenchaft und die Bevölkerung, Männer wie Frauen, sich reihenweise auf die Balkone zu setzen, um sich (den Fremden) zu zeigen; alle waren in neue, prächtige Gewänder gehüllt. Erst nach einem Monat machte man damit Schluß. Außerdem mußten die auf den drei Marktplätzen⁴ liegenden Gasthäuser und Läden Zelte errichten und darin Wein und Speisen in reicher Fülle aufstellen.⁵ Dann wurde der Kommissar für die Grenzvölker⁶ beauftragt, die Barbaren zu veranlassen, mit dem Volk Tauschhandel zu treiben. An allen Plätzen, wohin sie kamen, wurden sie eingeladen, Platz zu nehmen; wenn sie dann

und brachten ihnen eine schwere Niederlage bei. Ju-hün 伏允 (ihr oberster Stammeshäuptling) floh nach Osten (?) und setzte sich im Gebiet von Si-p'ing 西平 (das heutige Si-ning in Kansu) fest". Zwei chinesische Heere trieben ihn aber auch von hier nach Süden in die entlegenen Gebirgstäler Tibets. Durch die Unterwerfung der T'u-hü-hun erfuhr China einen sehr beträchtlichen Gebietszuwachs: von Osten nach Westen umfaßte dieses Land 4000 li und von Süden nach Norden 2000 li. Es wurden dann dort Präfekturen, Kreise, Garnisonen und Militärposten 郡縣鎮戍 eingerichtet und aus ganz China die zu leichten Strafen Verurteilten zur Kolonisation hingeschickt. Über die Einzelheiten vergleiche man den chinesischen Text und seine im allgemeinen richtige Übersetzung bei Pfizmaier, Die fremdländischen Reiche S. 43 sowie Chavannes BEFEO III 227, Anm. 7. Bei Wieger, TH II 1516 wird die Unterwerfung der T'u-hü-hun unter dem Jahr 608 berichtet; in Wirklichkeit hing sie aber eng mit der großen i. J. 609 unternommenen Reise des Yang ti zusammen (vgl. de Mailla Bd. V S. 512/3).

¹ 巨億萬計: nach Coudreau kann 巨 „zehntausend“ und 億 „hunderttausend“ oder „hundert Millionen“ bedeuten; der ganze Ausdruck soll nur die zahllose Menge bezeichnen.

² 銀青光祿大夫: es handelt sich hier nicht um eine Amtsbezeichnung, sondern um einen Ehrentitel, dessen Inhaber damals den Rang 3a besaßen; vgl. Sui schu Kap. 28 fol. 7r^o und 4v^o.

³ 端門.

⁴ Sui schu: 三市, Pei schi: 交市.

⁵ 盛列 (fehlt im Pei schi) 酒食.

⁶ 掌蕃: darunter müssen wir wohl P'ei K'ü verstehen.

genug gegessen und getrunken hatten, so gingen sie wieder fort. Die Barbaren waren ganz erstaunt und meinten, China müsse ein Feenland sein.¹ Der Kaiser sagte, P'eï Kû² sei überaus gewissenhaft, und wandte sich dann an Yü-wên Schu³ und Niu Hung mit den Worten: „P'eï Kû kennt meine Absichten ganz genau. Alle Vorschläge, die er in seinen Denkschriften macht, entsprechen vollkommen meinen Plänen; bevor ich sie noch entwickelt habe, legt er sie mir schon vor. Nur ein Mann, der sich dem Staatsinteresse mit allen Kräften widmet, kann so handeln wie P'eï Kû.“

Der Kaiser entsandte den General Sie Schi-hiung, um Tzu-wu (Hami) in chinesische Verwaltung zu übernehmen⁴ und befahl dem P'eï Kû als Berater mitzugehen. P'eï Kû überredete ihn, an die Staaten des Westgebietes eine Proklamation des Inhalts zu erlassen: weil die Barbaren in weite Fernen ziehen müßten, um Tauschhandel zu treiben, nehme der Himmelssohn Tzu-wu in seine Verwaltung. Damit waren alle einverstanden, und es kam zu keinen Streitigkeiten mehr. Nach seiner Rückkehr erhielt P'eï Kû eine Belohnung von 400 000 Geldstücken.

Er richtete dann an den Kaiser eine neue Denkschrift (worin er ausführte), man müsse Zwietracht säen und dadurch den Schi-kuei veranlassen, Tsch'u-lo heimlich anzugreifen.⁵ Diese Geschichte ist in dem Kapitel über die Türken erzählt.⁶ Nachdem nun Tsch'u-lo von Schi-kuei vertrieben war, begab er sich schließlich von Gesandten begleitet an den chinesischen Hof.⁷ Der Kaiser freute sich sehr und schenkte P'eï Kû zur Belohnung mit Zobelpelz besetzte Gewänder und wertvolle Gegenstände aus den Westländern.

Als er den Kaiser auf seiner Besichtigungsreise im Norden der Großen

¹ 中國爲神仙.

² Daß mit dem 其 im Sui schu wirklich P'eï Kû gemeint ist, ergibt sich aus dem Pei schi, wo statt des Pronomens der Namen steht.

³ 宇文述: er hatte hervorragenden Anteil an der Unterwerfung der T'u-hü-hun und gewann später entscheidenden Einfluß auf die Staatsgeschäfte (vgl. unten S. 101); seine Biographie steht im Sui schu Kap. 61 fol. 1 r⁰—8 r⁰ und im Pei schi Kap. 79 fol. 1 ff.). Über Niu Hung vgl. oben S. 95 Anm. 5.

⁴ 帝遣將軍薛世雄城伊吾: nähere Angaben über dieses Unternehmen gegen Hami finden sich in der Biographie des Sie Schi-hiung (Sui schu Kap. 65 fol. 5 v⁰); sie wurden bereits von Imbault-Huart, Le pays de Hami ou Khamil (1892, S. 31 des Sonderabdruckes) allgemein zugänglich gemacht. Danach ließ Sie Schi-hiung östlich des alten aus der Han-Zeit stammenden Hami eine neue Stadt erbauen (築城) und gab ihr den Namen „Neu-Hami“. In unserem Text ist 城 verbal zu fassen und bedeutet eigentlich „mit einer Mauer (wie sie die chinesischen Städte haben) umgeben“.

⁵ Tsch'u-lo 處羅 war damals der oberste Chan der Westtürken, Schi-kuei 射匱 ein ihm unterstehender kleinerer Chan; der Vater des Tsch'u-lo war ein älterer Bruder des Schi-kuei.

⁶ Sui schu Kap. 84 fol. 7 v⁰; vgl. die Übersetzung dieses ganzen Abschnittes bei Chavannes, Documents S. 17 ff. Die dort erzählten Vorgänge sind sehr bezeichnend für die Politik, die P'eï Kû den Türken gegenüber einschlug.

⁷ Dieses Ereignis fiel ins Jahr 611.

Mauer und bei seinem Besuch im Zeltlager des K'i-min¹ begleitete, hatte Korea gerade Gesandte geschickt, die zunächst mit den Türken in Verbindung treten sollten. K'i-min hatte nicht gewagt, sie zu verstecken, sondern sie dem Kaiser vorgestellt. P'ei K'ü überreichte diesem daraufhin eine Denkschrift, worin es hieß: „Das Land Korea ist eigentlich das alte Reich Ku-tschu.² Die Tschou-Dynastie hatte den Freiherrn Ki³ damit belehnt. In der Han-Zeit hat man es in drei Präfekturen geteilt.⁴ Auch die Tsin-Dynastie hatte die Herrschaft über das Land östlich vom Liao⁵ ausgeübt. Jetzt aber ist es (China) nicht mehr unterworfen, sondern bildet ein von ihm losgetrenntes auswärtiges Gebiet.⁶ Der verschiedene Kaiser [war darob bekümmert⁷ und] hegte seit langem die Absicht, mit Waffengewalt es zu unterwerfen. Nur weil Yang Liang sich als unfähig erwies, rückte sein Heer ohne Erfolg aus.⁸ Warum sollten wir aber jetzt unter Ew. Majestät Regierung nichts unternehmen und zugeben, daß dieses Gebiet, wo man Mütze und Gürtel trägt,⁹ noch zu den Barbaren gerechnet wird? Jetzt kommen ihre Abgesandten schon an den Hof der Türken und huldigen dem K'i-min. Das ganze Land paßt sich der (chinesischen) Kultur an; sicher hat man dort Angst vor der weiten Ausdehnung der kaiserlichen Macht und befürchtet, wer sich zuletzt unterwerfe,¹⁰ werde zuerst vernichtet. (Wenn wir die Koreaner) mit Ge-

¹ Es handelt sich hier um den Besuch, den Yang ti i. J. 607 dem Türkenchan Tu-li (= K'i-min) in seinem im Nordteil des großen Huangho-Bogens gelegenen Territorium (vgl. oben S. 94 Anm. 4) machte; näheres hierüber bei Julien, JA 1864 (Tome III) S. 581 ff. und 587/8.

² 孤竹: nach Chavannes, MH I 217 Anm. 1 entspricht dieses Land der Präfektur Jung-p'ing 永平 in der Provinz Tschili, kann also nicht ohne weiteres dem heutigen Korea gleichgesetzt werden. Mit Recht weist Dr. Schindler (QJ V S. 183) darauf hin, daß auch das alte Tsch'ao-sien näher bei China gelegen habe und erst mit der Zeit weiter nach Osten gerückt sei.

³ 箕子 (Giles, BD 300) war von dem letzten Kaiser der Shang-Dynastie, weil er ihm sein ausschweifendes Leben vorgeworfen hatte, eingekerkert worden. Von dem siegreichen Wu Wang befreit (1122 v. Chr.) erhielt er von diesem das Land Tsch'ao-sien als Lehen (Chavannes, MH IV 230), weigerte sich aber, einem Herrscher, der in seinen Augen ein Usurpator war, weiter zu dienen.

⁴ Nach älteren Quellen zerfiel Korea damals in vier Präfekturen; ihre Namen bei Chavannes BEFEO III 227, Anm. 3.

⁵ 遼東. Die Tsin-Dynastie regierte von 265 bis 318 n. Chr., ihr östlicher Zweig von 317 bis 420.

⁶ 今乃不臣別 (列 im Pei schi ist Druckfehler) 爲外域.

⁷ 疾焉 fehlt im Pei schi.

⁸ 楊諒. Der unglückliche Ausgang des unter seinem Oberbefehl i. J. 598 unternommenen Feldzugs gegen Korea beruhte vor allem darauf, daß unter dem Landheer eine heftige Seuche ausbrach und die Flotte während eines Taifuns an der koreanischen Küste scheiterte. Yang Liang war der jüngste Sohn des damals regierenden Kaisers Wen oder Kao Tzu; seine Biographie steht im Sui schu Kap. 45 fol. 7 v^o und ist übersetzt von Pfizmaier, Darlegungen S. 74 ff.

⁹ d. h. wo die chinesische Zivilisation herrscht. In diesem Sinn wird der Ausdruck 冠帶 häufig gebraucht; vgl. Julien, Documents S. 530 und Chavannes, BEFEO III 235 Anm. 3.

¹⁰ 慮後伏之先亡: in den textkritischen Bemerkungen am Schluß des Kapitels heißt es, statt 伏 müsse hier 服 (so auch im Pei schi) stehen.

walt dazu zwingen, an unseren Hof zu kommen, so wird uns das bestimmt, gelingen.“ Der Kaiser fragte: „Auf welche Weise?“ P'ei K'ü antwortete: „Ich bitte, Ew. Majestät wolle die Gesandten zu sich rufen, sie dann in ihre Heimat zurückschicken und (durch sie) ihrem König den Befehl übermitteln, rasch am Hofe zur Audienz zu erscheinen; sonst werde man die Türken (gegen ihn) führen und ihn sofort bestrafen.“ Der Kaiser war damit einverstanden. Als aber Kao Nüan¹ dem Befehl nicht nachkam, da entwarf P'ei K'ü Pläne für einen Feldzug in das Liao-Gebiet.² Das kaiserliche Heer rückte bis an den Liao. P'ei K'ü übernahm zu seinem eigentlichen Amt noch den Posten eines „kriegerischen und tapferen“ Generals.³ Im nächsten Jahr (613) begleitete er (den Kaiser) wieder nach Liao-tung. Nachdem der Vizepräsident im Kriegsministerium Hu-ssü Tschêng⁴ nach Korea geflohen war, übernahm P'ei K'ü auf kaiserlichen Befehl auch noch die militärische Leitung. Für die verschiedenen Feldzüge in das Gebiet jenseits des Liao erhielt er (den Ehrentitel) yu kuang-lu ta-fu.⁵

In jener Zeit geriet das kaiserliche Prinzip in Verfall und die Leute ließen alle von ihrer Treue ab. Der Gardegeneraloberst des linken Flügels Nü-wên Schu sowie der Vizepräsident des nei-schi Nü Schi-ti⁶ und andere hatten die Macht in Händen; die Zivil- und Militärbeamten waren meistens durch ihre Bestechlichkeit bekannt. P'ei K'ü allein bewahrte sich seine lautere Gesinnung und nahm keine schmutzigen Bestechungsgelder an; deswegen rühmte ihn alle Welt.

Nach seiner Rückkehr in die Präfektur Tschö⁷ gab der Kaiser, da soeben (der Aufstand des) Yang Hsüan-tan⁸ niedergeworfen war, P'ei K'ü den Be-

¹ 高元 der König von Korea.

² Der Verlauf der drei in den Jahren 612 bis 614 ohne rechten Erfolg unternommenen Feldzüge gegen Korea wird hier nicht näher geschildert; die Einzelheiten hierüber finden sich an verschiedenen Stellen des Sui schu verstreut; eine zusammenfassende Darstellung gibt de Maille V S. 516ff.

³ 武賁郎將. Das Zeichen 虎 war unter der T'ang-Dynastie tabuiert (s. unten S. 107 Anm. 3); so steht 武賁 für 虎賁 (über diesen Ausdruck vgl. Chavannes, MH IV 303 Anm. 2).

⁴ 兵部侍郎斛斯政. Der Grund zu seiner Flucht lag darin, daß er an der Empörung des Yang Hsüan-tan (vgl. unten) beteiligt war. Als sich dann i. J. 614 die Koreaner zur Unterwerfung bereit erklärten, lieferten sie Hu-ssü Tschêng an China aus; hier wurde schreckliche Rache an ihm genommen. S. die Übersetzung seiner Biographie (Sui schu Kap. 70 fol. 4 r^o) bei Pfizmaier, Fortsetzungen S. 62/3.

⁵ 右光祿大夫 (vgl. oben S. 98 Anm. 2); die Inhaber dieses Ehrentitels besaßen damals den Rang 2a.

⁶ 左翊衛大將軍宇文述: über ihn vgl. oben S. 99 Anm. 3; 內史侍郎虞世基: seine Biographie steht im gleichen Kapitel 67 (fol. 1ff.) des Sui schu wie die des P'ei K'ü. Über das nei-schi [schêng] s. oben S. 92 Anm. 7.

⁷ 涿郡 entspricht dem heutigen 涿州 in Tschili (Blanchard Nr. 1824).

⁸ 楊玄感 (Giles, BD 2881) war ein Sohn des Yang Su (vgl. oben S. 92 Anm. 2). Während sich der Kaiser Yang auf seinem zweiten koreanischen Feldzug befand (613), benutzte Yang Hsüan-tan die Un-

fehl, (das Gebiet von) Lung-hu¹ zu beruhigen und (China) anzugliedern. Bei dieser Gelegenheit erkundigte sich (P'eï K'ü) in Hui-ning² nach dem Stamm des Ho-sa-na³ und veranlaßte den K'üe Ta-tu schad,⁴ ins Land der Tu-hü-hun räuberische Einfälle zu unternehmen. Wiederholt wurden dabei Gefangene und Beute gemacht, so daß jener Stamm zu Wohlstand gelangte. Nach seiner Rückkehr überreichte P'eï K'ü dem Kaiser einen Bericht hierüber; dieser belohnte ihn reich.

Darauf ging er [mit einem Heer] nach Huai-hüan tschên⁵ und traf auf kaiserlichen Befehl militärische Maßnahmen zum Schutz der Barbaren an der Nordgrenze.⁶ Da die Stämme des Chans Sch'i-pi⁷ allmählich zu großer Blüte gelangten, legte P'eï K'ü einen Plan vor, wie man dessen Macht teilen könne; man solle seinem jüngeren Bruder Hua-ki schad⁸ eine Prinzessin des kaiserlichen Hauses zur Frau geben und ihn zum Chan des Südens ernennen. Hua-ki wagte nicht, das anzunehmen. Als Sch'i-pi davon hörte, faßte er allmählich eine Abneigung gegen ihn. P'eï K'ü führte dann vor dem Kaiser weiter aus: „Die Türken sind im Grunde genommen harmlos, und man kann sie leicht untereinander entzweien. Unter ihnen

zufriedenheit des Volkes über die beständigen Kriege, um im Rücken des Heeres einen gefährlichen Aufstand hervorzurufen. In seinem Verlauf wurde selbst die Residenz Lo-hang belagert, und es bedurfte großer Anstrengungen, um die Empörung niederzuschlagen; als Yang Hsian-tan alles verloren sah, bat er seinen jüngeren Bruder, ihm den Todesstreich zu geben. Vgl. die ausführliche Darstellung bei de Maille Ab. V S. 524 ff. und die Übersetzung seiner Biographie (Sui schu Kap. 70 fol. 1 ff.) bei Pfizmaier, Fortsetzungen S. 46 ff.

¹ 隴右 (oder Lung-si 西) bezeichnet die Grenzgebiete von Schensi und Kansu.

² 會寧 liegt im heutigen Kreise T'ing-hüan 靖遠 (Planfair Nr. 1162), Präfektur Lan-tschou in Kansu.

³ 曷薩那 ist der schon oben (S. 99 Anm. 5) erwähnte Chan der Westtürken Tsch'u-lo, der von seinem Oheim Sch'i-tuei besiegt i. J. 611 am chinesischen Hofe Zuflucht gesucht hatte. Den Titel Ho-sa-na erhielt Tsch'u-lo, als er den Kaiser auf seinem koreanischen Feldzug begleitete; s. Chavannes, Documents S. 20.

⁴ 闕達度設 war der jüngere Bruder des Tsch'u-lo und haufte mit seiner über 3000 Reiter starken Horde in dem eben genannten Territorium von Hui-ning; s. Chavannes, a. a. O. S. 22. Über die verschiedenen Formen des Namens K'üe Ta-tu schad vgl. ebenda S. 19 Anm. 2; das 設 schad gehört nicht zum eigentlichen Namen, sondern ist ein türkischer Titel iranischen Ursprungs (J. B. R. Müller DJ VIII S. 314 Anm. 1); vgl. tudun schad (oben S. 97 Anm. 1) und Hua-ki schad (unten S. 102 Anm. 8).

⁵ 懷遠鎮: diesen Ort müssen wir vermutlich dort suchen, wo heute die Kreisstadt Huai-hüan (in M'ü-lin 榆林 fu, Schensi) liegt; s. Planfair Nr. 2242.

⁶ Den folgenden Abschnitt von Da die Stämme bis in die östliche Hauptstadt hat bereits Julien, Documents im JA 1864, Tome III S. 541/3 übersetzt. An einigen Stellen bedarf seine Übersetzung allerdings der Verbesserung, hier seien aber nur die wichtigsten Abweichungen hervorgehoben.

⁷ 始畢可汗: damals der oberste Chan der nördlichen Türken.

⁸ 叱吉設: die Namensform Tchi-ki-che bei Julien erklärt sich daraus, daß er statt 叱 hua das diesem sehr ähnliche Zeichen 叱 tschī gelesen und 設 noch zum eigentlichen Namen gezogen hat.

lebt aber eine große Zahl von Barbaren, diese sind alle äußerst schlau und leiten sie durch ihren Rat.¹ Wie ich gehört habe, ist es besonders Schi-schu-hu-si, von dem die meisten verräterischen Pläne stammen, und der bei Schi-pi in Gunst steht.² Ich bitte um die Erlaubnis, ihn mit Hilfe einer List herzulocken und zu töten.“ Der Kaiser war damit einverstanden. P'eï Kû sandte also einen Boten mit folgender Mitteilung an Hu-si: „Der Himmelssohn ließ eine große Zahl wertvoller Gegenstände herschaffen. Jetzt befindet er sich in Ma-hi³ und wünscht, (mit den Barbaren) innerhalb der Grenzmarken rege Beziehungen anzuknüpfen. Wer zuerst kommt, wird so gleich die besten Stücke erhalten.“ In seiner Habgier schenkte (Schi-schu) Hu-si diesen Worten Glauben und, ohne dem Schi-pi hiervon etwas zu sagen, setzte er sich an die Spitze seines Stammes, ließ alle Haustiere mit fortreiben und war bestrebt, selbst nachts rasch vortwärtszukommen, in der Hoffnung, als erster in Tauschhandel treten zu können. P'eï Kû hatte bei Ma-hi Soldaten in einen Hinterhalt gelegt, lockte ihn hinein und ließ ihn ermorden. Ein kaiserliches Edikt benachrichtigte den Schi-pi hievon mit den Worten: „Schi-schu-hu-si ist plötzlich an der Spitze seines Stammes hieher gekommen, bezeichnete sich als unabhängigen Chan und bat mich, ihn bei mir aufzunehmen. [Nachdem nun aber die Türken meine Untertanen sind und jener sich empört hat, mußte ich alle mit dem Tod bestrafen;] jetzt habe ich sie bereits hinrichten lassen. Aus diesem Grunde befahl ich, dich hievon in Kenntnis zu setzen.“ Schi-pi kannte aber auch den Zusammenhang der Dinge und erschien infolgedessen nicht mehr am Hofe. Als der Kaiser im 11. Jahr (615) eine Besichtigungsreise im Norden unternahm, schloß ihn Schi-pi mit einigen hunderttausend Reitern in Yen-mên⁴ ein. Auf allerhöchsten Befehl mußten P'eï Kû und Yü Schi-ti nachts immer im Gemach des Kaisers wachen, um auf seine Fragen zu warten. Nachdem die Einschließung aufgehoben war, begleiteten sie ihn in die östliche Hauptstadt.

¹ 但由其內多有羣胡盡皆策點教導之耳. Julien hat den Schluß dieser Stelle sicher mißverstanden, wenn er übersetzt: Seulement, comme il y a parmi eux beaucoup de barbares qui sont tous rusés et cruels, il suffira de leur donner des instructions.

² 史蜀胡悉尤多姦計幸於始畢: Julien zieht verkehrterweise den letzten Teil dieses Satzes zum folgenden (Permettez-moi, pendant que vous visiterez Chi-pi-Khan, de l'attirer par ruse et de le tuer). In Wirklichkeit berichten aber unsere Quellen nichts von einer Absicht des Kaisers, den Chan Schi-pi zu besuchen; außerdem hat 幸 hing hier nicht die Bedeutung „besuchen“, sondern „beliebt sein, in Gunst bei jem. stehen“ (Couvreur: accorder une faveur, aimer, favori).

³ 馬邑 (Playfair Nr. 4311) liegt östlich des heutigen So tschou 朔州 im nördlichen Schansi.

⁴ 雁門: schon unter der älteren Han-Dynastie gab es eine Präfektur dieses Namens, die nach Chavannes (MH II 542) dem heutigen Gebiet von So-p'ing 朔平 fu und Yu-hü 右玉 hien im nördlichen Schansi entspricht (s. auch Playfair Nr. 7383). Einzelheiten über die Einschließung des Kaisers durch Schi-pi bei Julien a. a. O. S. 540/1.

Der (China) unterworfenen Chan Schi-kuei veranlaßte seinen Neffen,¹ an der Spitze der verschiedenen in den Westmarken hausenden Barbarenstämme mit Tributgeschenken an den Hof zu reisen. Auf Befehl des Kaisers gab P'ei K'ü ein Festmahl zu ihrem Empfang.

Hierauf begleitete er den Kaiser, als sich dieser nach seinem Palast in Kiang-tu² begab. Damals erhoben sich überall die Rebellen (gleich) Bienen-schwärmen; aus den Provinzen und Kreisen gingen hierüber unzählige Berichte beim Thron ein. P'ei K'ü meldete das dem Kaiser; dieser schickte ihn voll Zorn nach der Hauptstadt, damit er hier die Gäste aus den Grenzmarken begrüße. Krankheitshalber reiste er aber nicht hin. Als nun die „rechtmäßigen“ Truppen³ innerhalb der Grenzpässe einrückten, befahl der Kaiser dem Miu Schi-ki, P'ei K'ü aufzusuchen und um seinen Rat zu fragen. Dieser sagte: „Gibt es in T'ai-hüan⁴ Zwischenfälle, so wird es auch in der Hauptstadt und ihrer Umgebung nicht ruhig bleiben. Wenn man nur aus der Ferne Maßnahmen ergreift,⁵ dann fürcht' ich wird man die rechte Gelegenheit verpassen. Aber ich wünschte, der kaiserliche Wagen⁶ kehrte rechtzeitig zurück, [dann ließe sich die Sache noch niederschlagen.“ P'ei K'ü begann nun, seine Tätigkeit wieder aufzunehmen.] Als dann plötzlich die Nachricht von der Niederlage des Generalobersten der „kühnen Garde“ K'ü-t'u T'ung⁷ eintraf und P'ei K'ü sie dem Kaiser mitteilte, wechselte dieser die Farbe.

P'ei K'ü bewies gewöhnlich Fleiß und Sorgfalt und widersezte sich nie den Verhältnissen. Er sah ferner die damalige Verwirrung in der Welt und befürchtete für seine Person Unglück. Die Art, wie er die Menschen behandelte, übertraf meistens noch ihre Erwartungen. Infolgedessen waren alle, selbst der gewöhnlichste Diener, von ihm begeistert.

¹ Mit diesem Neffen des Schi-kuei kann, da Tsch'u-lo bereits seit 611 am chinesischen Hofe weilte, nur K'üe Ta-tu (vgl. oben S. 102 Anm. 4) gemeint sein.

² 江都 bildet heute einen Teil der Stadt Yang-tschou in der Provinz Kiangsu; die Übersiedlung des Kaisers Yang von Lo-hang nach Kiang-tu fällt ins Jahr 616.

³ 義兵 (f. Chavannes, MH II 125 Anm. 2 und 376 Anm. 2): damit sind die Truppen der nurmehr hervortretenden T'ang gemeint; der Ausdruck ist natürlich vom Standpunkt des unter dieser Dynastie schreibenden Historikers zu verstehen.

⁴ 太原: die heutige Hauptstadt von Schansi; Statthalter in T'ai-hüan war seit 617 Li Nüan 李淵, der bald darauf die T'ang-Dynastie begründete.

⁵ Diese Worte sollen einen Vorwurf gegen den in Kiang-tu seinem Vergnügen lebenden Kaiser enthalten.

⁶ 鑾輿: Metaphern dieser Art sind häufig; so findet sich ein ähnlicher Ausdruck weiter unten in dem Satz: [方] 今車駕留此已經二年. Vgl. Chavannes, MH II 441 Anm. 2.

⁷ 驍衛大將軍屈突通: dieser General ging dann später zu den T'ang über (vgl. de Mailla Bd. VI S. 9/10); seine Biographie steht im Kiu T'ang schu Kap. 59 fol. 1r^o—2r^o und T'ang schu Kap. 89, fol. 1r^o—2r^o.

Als damals unter den Gardetruppen der kaiserlichen Leibwache¹ sich häufig Desertionen ereigneten, war der Kaiser bekümmert und fragte P'eï K'ü um Rat. Dieser antwortete: „Jetzt weilen Ew. Majestät schon volle zwei Jahre hier. Die Soldaten der Garde sind sämtlich ohne Familie; wenn aber die Leute sich nicht paaren können, dann halten sie es nirgends lange aus. Ich bitte, gestatten zu wollen, daß sich die Soldaten hier Frauen nehmen.“ Der Kaiser war damit ganz einverstanden und sagte: „Ihr seid wirklich sehr klug, das ist ein bewunderungswürdiger Vorschlag.“ Demgemäß gab er P'eï K'ü den Befehl, sich der Sache anzunehmen und den Offizieren und Soldaten Frauen zu verschaffen. P'eï K'ü ließ nun alle Witwen und noch unverheirateten Mädchen, die im Gebiet von Kiang-tu wohnten, beim Palastinspektor² zusammenkommen. Dann forderte er sämtliche Offiziere und Soldaten auf, sich nach Gefallen eine Frau zu nehmen. Weiterhin gestattete er auch denjenigen, die selber schon vorher mit Frauen, buddhistischen oder taoistischen Nonnen³ heimlich verkehrt hatten, mit diesen sich sogleich zu vereinigen. Darüber freuten sich die Gardetruppen und sie sagten alle zueinander: „Das haben wir der Güte des Herrn P'eï zu verdanken.“

Während der Wirren des Yü-wên Hua-ti⁴ wollte sich P'eï K'ü eines Morgens an den Hof begeben; am Fang-mên⁵ angekommen, begegnete er einigen Mann der Rebellenpartei, die sein Pferd anhielten und ihn zum Büro des Mêng King⁶ führten. Die Rebellen aber sagten alle: „Herr P'eï⁷ hat damit nichts zu tun.“ Und sobald dann Yü-wên Hua-ti mit mehr

¹ 從駕護果 eig. „die den (kaiserlichen) Wagen begleitenden kühnen und mutigen (Soldaten)“; 果 ist gleich 果.

² Der Ausdruck 宮監 bezieht sich nach den vom P'eï wên yün fu zitierten Beispielen auf kein von Eunuchen bekleidetes Amt im Palast.

³ 尼 ist die buddhistische Nonne; 女冠 bedeutet hier weder „Hexe, Zauberin“ (Giles), noch „buddhistische Nonne“ (Balladius), sondern bezeichnet die taoistische Nonne. Statt 女冠 hat das Pei schi die Lesart 女官; diese stellt aber wohl nur einen (vielleicht auf Verhören beruhenden) Schreib- oder Druckfehler dar.

⁴ Der General Yü-wên Hua-ti 宇文文化及 hatte im Frühjahr 618 den Kaiser Yang ermorden lassen; dann hob er zunächst den Sohn des Prinzen von Ts'in 楊, namens Hsiao 浩, auf den Thron, beseitigte ihn aber bald und rückte mit seinen Anhängern von Kiang-tu in das Gebiet nördlich des Huangho. Hier proklamierte er sich zum Kaiser von Hsü 許, wurde jedoch schon nach einigen Monaten (Anfang 619) von Tou Kien-té 竇建德, einem anderen Thronprätendenten, getötet. Die Biographie des Yü-wên Hua-ti (Sui schu Kap. 85 fol. 1 ff.) hat Pfitzmaier, Fortsetzung S. 65—75 übersetzt. — Im folgenden sehen wir davon ab, bei allen im Text erwähnten Ereignissen den geschichtlichen Zusammenhang herzustellen; dies würde oft Erklärungen nötig machen, die über den Rahmen unserer Aufgabe hinausgehen.

⁵ 坊門: die Szene spielt im Palastgebäude von Kiang-tu (= Yang-tschou).

⁶ 孟景 war ein Unterführer auf Seiten des Yü-wên Hua-ti.

⁷ Im Text steht genauer „der Huang-mên 黃門 P'eï“; Huang-mên kann hier natürlich nicht „Eunuch“ (Belliot, T'oung Pao 1912 S. 458 Anm. 2) bedeuten, sondern ist nur eine Verkürzung der Amtsbezeichnung Huang-mên schi-lang (oben S. 96 Anm. 6).

als 100 Reitern gekommen war, ging P'eï K'ü ihm entgegen und begrüßte ihn. Jener beruhigte ihn und befahl ihm, das Ritual festzusetzen. Dann hob er den Sohn des Prinzen von T'sin, namens Hsiao,¹ auf den Thron und machte P'eï K'ü zum Kabinettssekretär(?).² Dieser begleitete Nü-wên Hsua-ti nach Ho-peï.³ Nachdem sich letzterer die kaiserliche Würde angemacht hatte, ernannte er P'eï K'ü zum zweiten Vizepräsidenten im Zentralministerium, verlieh ihm außerdem (den Ehrentitel) kuang-lu ta-fu, belehnte ihn mit der Würde eines Herzogs des Staates T'ai und ernannte ihn zum Oberkommissar zur Beruhigung des Bezirkes Ho-peï.⁴ Nach der Niederlage der Familie Nü-wên wurde P'eï K'ü von Tou Kien-tê⁵ gefangengenommen; als früherem Untertanen der Sui-Dynastie kam ihm dieser sehr freundlich entgegen und ernannte ihn zum Präsidenten im Ministerium des Innern,⁶ hierauf wurde er ins Zentralministerium als zweiter Vizepräsident⁷ versetzt [und hatte vor allem die Auswahl der Geschäfte unter sich⁸]. Tou Kien-tê war aus der Mitte von Räubern hervorgegangen⁹ und besaß noch kein Zeremoniell; P'eï K'ü entwarf nun für ihn ein Hofritual. Innerhalb eines Monats¹⁰ waren die einzelnen Vorschriften ausgeführt ähnlich den von den großen Herrschern (des Altertums) stammenden.¹¹ Tou Kien-tê freute sich sehr darüber [und fragte P'eï K'ü immer um Rat. Als dann Tou Kien-tê über den Huangho ging, um Mêng Hsi-kung¹² zu bestrafen,]

¹ S. vorige Seite Anm. 4.

² 侍内 schi-nei.

³ 河北 wörtlich „(das Gebiet) nördlich des (Gelben) Flusses“. Nü-wên Hsua-ti zog von Kiang-tu über den Huangho nach dem heutigen Tschili; vgl. oben S. 106 Anm. 4.

⁴ 尚書右僕射, 加光祿大夫, 封蔡國公, 爲河北道安 (宣 im Pei schi ist ein Druckfehler) 撫大使. Der Präsident des Zentralministeriums trug den Titel 尚書令, die beiden Vizepräsidenten hießen 尚書左 bzw. 右僕射.

⁵ Dieser hatte sich 617 in Schantung zum König von Tsch'ang-lo 長樂 und im nächsten Jahre zum König von Hsia 夏 proklamiert; mit P'eï K'ü's Hilfe organisierte er dann eine regelrechte Regierung und dehnte seine Herrschaft über den größten Teil von Schantung und Teile von Tschili und Honan aus. Erst i. J. 621 gelang es den T'ang, ihn zu beseitigen. Seine Biographie (T'ang schu Kap. 85 fol. 3v^{off}.) hat Pfizmaier, *Aufstände* S. 56—72 übersetzt.

⁶ 吏部尚書.

⁷ 尚書右僕射 (s. oben Anm. 4).

⁸ 專掌選事: die oben gegebene Übersetzung ist unsicher.

⁹ Nach der Biographie des Tou Kien-tê waren seine Vorfahren Generationen hindurch Bauern gewesen.

¹⁰ 旬月之間: die Bedeutung dieses Ausdrucks wird durch den entsprechenden im T'ang schu 不閱月 außer Zweifel gestellt.

¹¹ 憲章頗備擬於王者. Im Tschung yung Kap. XXX 1 heißt es: 仲尼 憲章文武; Legge, *Chin. Cl. I* S. 427 übersetzt den Satz im Anschluß an einen Kommentar so: „Chung-ni . . . elegantly displayed the regulations of Wên and Wü, taking them as his model“.

¹² 孟海公. Über den geschichtlichen Zusammenhang vgl. Pfizmaier a. a. O. S. 68/9.

blieb P'eï Kû mit Ts'ao Tan¹ und anderen in Lo tšhou² zur Verteidigung zurück. [Von der Niederlage des Tou Kien-tê bei Wu-lao³ hatten die höheren Offiziere nichts erfahren; so hielten alle noch zu Ts'ao Tan.] Der tschang-schî Li Kung-hen⁴ und der von der großen T'ang-Dynastie abgesandte Wei Tschêng⁵ verhandelten mit Ts'ao Tan; sie sprachen mit ihm über die guten Handlungen von Ts'i⁶ und veranlaßten ihn,⁷ zum Gehorsam zurückzukehren. Ts'ao Tan mit seinen Leuten befolgte dies. Dann erhielt P'eï Kû zusammen mit Wei Tschêng und Li Kung-hen den Auftrag, Ts'ao Tan samt den acht Staatsiegeln und seinem Gebiet in Schantung wieder unter die Botmäßigkeit [der großen T'ang-Dynastie] zurückzuführen. Er wurde zum tso-schu-tse ernannt und als Präsident ins Finanzministerium versetzt.⁸ —

Auf die Biographie des P'eï Kû läßt das Sui-schu als Schluß des Kapitels noch eine kurze Würdigung der drei darin behandelten Männer, nämlich des Yü Schi-fi, P'eï Yün⁹ und unseres P'eï Kû folgen. Wir übersetzen von dieser Charakteristik, die wahrscheinlich auf Wei Tschêng, den Redaktor des Sui schu selbst zurückgeht,¹⁰ hier jedoch nur den Teil, der sich auf den letztgenannten bezieht. Der Geschichtsschreiber faßt sein Urteil über ihn in folgende Sätze zusammen: „P'eï Kû hatte die kanonischen Schriften und geschichtlichen Werke durchstudiert. Er besaß große geistige Anlagen, war aber auch immer voll Eifer und nie müßig; Tag und Nacht war er im Dienst. Wenn man sich unter den Männern des Altertums umsieht, wird man kaum einen finden wie ihn. Er hatte eine lange Reihe von Jahren

¹ Dieser muß nach dem Peï schî (及建德敗時矩與其將曹旦等於洛州留守) ein General unter Tou Kien-tê gewesen sein.

² 洛州.

³ 武牢: dieser Ort heißt sonst überall 虎牢 Hu-lao. Nach einer Erklärung im P'eï wên yün fu war aber das Zeichen 虎 unter der T'ang-Dynastie tabuiert, so änderte man auch den Ortsnamen Hu-lao in Wu-lao oder Schou-lao 獸牢 um.

⁴ 長史李公淹. Der Ausdruck tschang-schî ist oben S. 94 Anm. 2 erklärt.

⁵ berühmter General und Staatsmann unter den ersten beiden T'ang-Kaisern, lebte von 581 bis 648 (s. Giles, BD Nr. 2264). Wei Tschêng stand auch an der Spitze der mit der Redaktion des Sui schu beauftragten Kommission.

⁶ 及齊善行: was hiemit eigentlich gemeint ist, entzieht sich meiner Kenntnis.

⁷ Der Text im Peï schî lautet: 令矩歸順, während im Sui schu 矩 fehlt. Dem ganzen Zusammenhang nach kann hier als Objekt nur Ts'ao Tan, nicht P'eï Kû ergänzt werden; das Zeichen 矩 im Peï schî muß ein Druckfehler sein.

⁸ 授左庶子轉詹事民部 (Peï schî: 戶部, s. oben S. 92 Anm. 6) 尚書. Im Peï schî wird noch das Zeichen 卒 „er starb als ...“ hinzugefügt; über das Todesjahr des P'eï Kû vgl. unten S. 115.

⁹ 虞世基 (s. oben S. 101 Anm. 6), 裴蘊.

¹⁰ Dafür scheint mir wenigstens der Umstand zu sprechen, daß Wei Tschêng unseren P'eï Kû persönlich kannte; während der politischen Wirren im Beginn der T'ang-Zeit kamen die beiden miteinander in Berührung (s. oben).

mit Regierungsangelegenheiten zu tun; obwohl er aber in gefährlichen und unruhigen Zeiten lebte, bewahrte er sich Lauterkeit der Gesinnung und gewissenhaftes Arbeiten. Welch schöner Zug! Er wartete ab, woher der Wind blies,¹ und kam den jeweiligen Zeitströmungen entgegen. So veranlaßte er (den König von) Kao-tsch'ang, an den chinesischen Hof zu kommen, und (den Herrn von) Tzu-wu, sein Land als Geschenk darzubringen;² so sammelte er in Tsch'ü-mo³ das Getreide, und das Heer rückte in das Gebiet rechts vom Nü-mên Paß⁴: wie herrlich! Auch das ist völlig des P'ei K'ü Verdienst."

2. Die Biographie des P'ei K'ü nach dem T'ang schu (Kap. 100).

P'ei K'ü hieß mit seinem Zunamen Hung-ta; er stammte aus Wên-hi (in Kiang tschou).⁵ Sein Vater (P'ei) Mo-tsch'i war unter den Tsch'i Sekretär beim Kronprinzen. P'ei K'ü verlor schon als Säugling seinen Vater. Als er heranwuchs, widmete er sich eifrig dem Studium; er hatte (große Kenntnisse) in der schönen Literatur und einen scharfen Verstand. Man ernannte ihn weiterhin zum wên-hio des Prinzen von Kao-p'ing. Nach dem Sturze der Tsch'i konnte er keinen Beamtenposten bekommen. Als (aber der spätere) Sui Kao Tschu Generalgouverneur von Ting tschou wurde, berief er P'ei K'ü als Sekretär. Infolge der Trauer um seine Mutter mußte aber dieser sein Amt niederlegen. Nachdem Kao Tschu den Thron bestiegen hatte, beförderte er ihn zum ki-sch'i-lang; als solcher hatte er in Angelegenheiten der Sekretäre an den Thron zu berichten. Bei der Expedition gegen die Tsch'ên ernannte ihn der Kaiser zum Adjutanten des Oberbefehlshabers. (Nach der Unterwerfung von Kiang-tsch'o)⁶ erhielt P'ei K'ü vom Kaiser den Befehl, in Ling-nan die Ruhe herzustellen; bevor er aber dorthin aufgebrochen war, hatten sich Kao Tsch'i-hui und andere empört, so daß die Verbindungswege

¹ 承望風旨: vgl. die Übersetzung dieses Ausdrucks bei Giles, Wörterbuch Nr. 761 „to watch how the wind blows, — in order to anticipate the wishes of superiors“.

² Vgl. oben S. 97. Das Sui schu Kap. 3 fol. 6v^o berichtet folgendes: „Am Tage jen-tse (d. h. am 23. Juli 609) erschien der König von Kao-tsch'ang, namens K'ü Po-ha, um dem chinesischen Kaiser zu huldigen (über den Ausdruck 來朝 s. oben S. 97 Anm. 2); der tudun schad von Tzu-wu u. a. brachten mehrere tausend li des Westgebietes als Geschenk dar; der Kaiser war darüber sehr erfreut“.

³ 且末 lag nach Chavannes (BEFEO III 235, Anm. 4) auf der Route von Khotan zum Lop-nor. — Die geschichtlichen Vorgänge, auf welche hier und im folgenden Satz angespielt wird, kann ich nicht nachweisen.

⁴ 玉門關. Das Nü-mên kuan (und Yang kuan 陽關) waren die äußersten Tore der Großen Mauer und lagen in dem Wüstenstrich östlich des Lop-nor (genauer etwa 130 km westlich von Tun-huang); vgl. Herrmann, Seidenstraßen S. 78ff.

⁵ 絳州: so heißt noch heute eine selbständige Unterpräfektur in Süd-Schanxi am Hsien ho 汾河 (Blanchard Nr. 769).

⁶ 江左 „(das Land) links vom (Yangtse-) Kiang“; damit ist das Gebiet der Tsch'ên-Dynastie gemeint.

dahin gesperrt waren. Der Kaiser war in Schwierigkeiten, wie er (P'eï Kû) entsenden könne. Dieser bat, rasch vorzurücken und erhielt die Genehmigung hiezu. Er machte in Nan-t'ang Halt und brachte einige Tausend Soldaten zusammen. Damals bedrängte der Stammeshäuptling der Li, namens Wang Tschung-süan, (die Gegend von) Kuang tschou und entsandte einen anderen Führer, um Tung-hêng tschou einzuschließen. P'eï Kû eilte mit dem General Lu Nüan dahin. Die Rebellen hatten neun Verschanzungen angelegt und ihr Lager im Gebirge Ta-hü aufgeschlagen. P'eï Kû rückte vor, griff sie an und schlug sie. (Dann) gaben die Rebellen bestürzt die Einschließung von Tung-hêng tschou auf und setzten sich in dem Gebirge Nüan-tsch'ang fest. P'eï Kû griff sie erneut an, schlug sie und ließ ihren Anführer enthaupten. Als er dann von Nan-hai zum Entsatz von Kuang tschou eilte, liefen (die Leute des Wang) Tschung-süan bestürzt auseinander. Die Zahl der von ihm beruhigten und vereinigten Kreise betrug mehr als zwanzig. Kraft des erhaltenen Auftrages setzte er die dortigen Häuptlinge als Gouverneure und Präfekten ein. Nach seiner Rückkehr machte er dem Kaiser Meldung. Dieser war hierüber hoch erfreut; er befahl ihm, in der Audienzhalle (zum Thron) heraufzukommen, und sprach sich lobend über seine Bemühungen aus. Man verlieh ihm den Titel k'ai-fu, ernannte ihn zum erblichen Herzog von Wên-hi hien und schenkte ihm kostbare Dinge als Belohnung. Er rückte weiterhin zum Vizepräsidenten im nei-sch'i auf.

Damals war (das Reich der) Türken mächtig und blühend. Tu-lan geriet mit Tu-li in Streitigkeiten und griff wiederholt die Grenzbefestigungen an. Ein kaiserliches Edikt ernannte Schi Wan-sui, Herzog von T'ai-p'ing, zum Oberbefehlshaber eines Expeditionskorps, das aus dem Bezirk Ting-siang vorrücken sollte; er machte P'eï Kû zu seinem Stabschef und schlug den Chan Ta-t'ou. Schi Wan-sui ward jedoch hingerichtet und P'eï Kû's Verdienste wurden nicht aufgezeichnet. Nach seiner Rückkehr ernannte man diesen zum schang-schu tso-tsch'êng und versetzte ihn als Vizepräsidenten ins Zivilministerium; bei ihm entsprach der Titel den Aufgaben des Amtes.

Während der Regierung des Yang ti kamen (Angehörige der) verschiedenen Reiche aus dem Westgebiet nach Tschang-he, um Tauschhandel zu treiben. Der Kaiser befahl P'eï Kû, diese Sache zu überwachen. P'eï Kû mußte, daß sich der Kaiser mit solchen auf die Ferne gerichteten Plänen eifrig beschäftigte. So zog er denn bei allen Handel treibenden Barbaren Erkundigungen über ihre heimischen Sitten, über Berge und Flüsse, sowie über die schwer oder leicht zugänglichen Plätze ein und schrieb (auf Grund hievon) das Si-yü t'u ki in drei Kapiteln; es umfaßt zusammen 44 Länder. Im ganzen werden darin drei Routen unterschieden: die nördliche Route geht von T'wu aus, berührt den (See) P'u-lei, die T'ie-lê und die Resi-

denz des Türkenchans, überschreitet¹ die nordwärts fließenden Ströme und erreicht Ju-lin. Die mittlere Route geht von Kao-tsch'ang, Yen-t'ü, K'iu-tze und Su-lê aus, führt über den Ts'ung-ling durch die Reiche P'o-han, Su-tui-scha-na, K'ang, Ts'ao, Ho, Groß- und Klein-Ngan sowie Mu und erreicht Persien. Die südliche Route geht von Schan-schan, Nü-t'ien, Tschu-kü-po und Ho-p'an-t'o aus, überschreitet ebenfalls den Ts'ung-ling, führt durch Hu-mi, T'u-huo-lo, die Ni-ta, Fan-hen sowie das Reich Ts'ao und erreicht die nördlichen P'o-lo-mên.² Diese drei Routen erstrecken sich schließlich bis zum Westmeer. Die verschiedenen Länder haben selbst auch wieder Nebenstraßen,³ die dazwischen die Verbindung herstellen. Nach seiner Rückkehr überreichte P'ei K'ü sein Werk dem Kaiser; dieser führte ihn nach innen und fragte ihn über die Verhältnisse in den Westländern aus. P'ei K'ü legte ausführlich dar, bei den Hu'gebe es wunderbare Edelsteine und Kostbarkeiten in Menge, <ihr Sitten seien noch urwüchsig> und man könne (ihr Land China) leicht einverleiben. Der Kaiser war infolgedessen bereit, betreffs der verschiedenen Barbarenstämme P'ei K'ü die entsprechenden Maßnahmen zu übertragen. Dieser wurde weiterhin zum huang-mên schi-lang befördert <und beteiligte sich beratend an der Regierung>. Im dritten Jahr der Periode Ta-ye (607) hatte der Kaiser (religiöse) Handlungen auf dem Hêng schan zu vollziehen; aus dem Westen erschienen (Angehörige von) mehr als zehn Staaten, um an den Opfern teilzunehmen. P'ei K'ü schickte Gesandte, welche die (Herrscher von) Kao-tsch'ang und T'wu überreden, durch große Vorteile fördern und so veranlassen sollten, an den chinesischen Hof (zur Huldigung) zu kommen. Als der Kaiser auf seiner Besichtigungsreise nach Westen am Yen-tsch'ü (Halt machte), erschienen (die Vertreter) von 27 Staaten wie Kao-tsch'ang usw. zu seiner Begrüßung auf der linken Seite des Weges. Man verlieh allen Auszeichnungen aus Gold und Nephrit sowie Gewänder aus Brokat und anderen Geweben, dazu wurden musikalische Aufführungen mit Gesang und Tanz veranstaltet. Männer und Frauen mußten sich prächtig geschmückt (den Fremden) zeigen und ihnen so Chinas Macht und Wohlstand im Umkreis weniger Duzend li vor Augen führen. Später wurden dann die T'u-hü-hun besiegt, wodurch sich das (chinesische) Gebiet um mehrere tausend li erweiterte, und Truppen als Grenzgarison hingesandt. Jährlich gingen (von dort) viele Millionen Tribut

¹ 亂: über diese Bedeutung von luan vgl. das Wörterbuch von Couvreur.

² Zu den eben genannten Ländernamen wird der zweite Teil der Arbeit, wo die ganze Vorrede von P'ei K'ü's Si-yü t'u ki übersetzt ist, einige Bemerkungen bringen. Vorerhand vgl. Herrmann, DB VIII S. 194.

³ Die Bedeutung des Ausdrucks 空道 ergibt sich aus dem Kommentar des Ts'ien Han schu Kap. 61, fol. 2b° (vgl. auch die Bemerkungen zu Kap. 96 上, fol. 2r°: 孔道).

ein. Der Kaiser sagte, P'eï Kû besitze das Talent (fremde Völker mit friedlichen Mitteln heranzuziehen, und verlieh ihm (den Ehrentitel) yin-ts'ing kuang-lu ta-fu.

Als der Kaiser in der östlichen Hauptstadt weilte, überredete ihn P'eï Kû mit Rücksicht auf die vielen mit Tribut am Hof erscheinenden Barbaren, die hervorragenden Sängerinnen und Artisten des ganzen Reiches herbeizurufen und sie vor dem Tuan-Tore auftreten zu lassen. Die Zahl der Leute, die Gewänder aus Brokat und feiner Seide sowie Ohrenschnur aus Gold und Perlen trugen, belief sich auf mehr als hunderttausend. Die ganzen Beamten und sonstigen Leute saßen auf seidenbehängten Balkonen dichtgedrängt zu beiden Seiten des Weges und waren angetan mit prächtigen Gewändern. Die Geschäfte und Herbergen stellten in Zelten gewaltige Mengen von Wein und gehacktem Fleisch¹ zur Verfügung. Der Hauptdolmetscher veranlaßte dann die Barbaren, mit dem Volk Tauschhandel zu treiben. Überall wurden sie zum Essen und Trinken eingeladen und amüsierten sich miteinander. Die Barbaren waren ganz erstaunt und meinten, China sei ein Feenland. . . Der Kaiser bezeichnete (P'eï Kû) als sehr gewissenhaft und sagte zu Pü-wên Schu und Niu Hung: „Was P'eï Kû vorschlägt, entspricht stets meinen Absichten; bevor ich sie noch entwickelt habe, legt er mir schon (das Ganze) vor. Nur jemand, der mit ganzem Herzen dem Staatsinteresse dient, kann so handeln wie jener“. Er war ferner daran beteiligt, als J-wu mit einer Stadtmauer umgeben (d. h. in chinesische Verwaltung übernommen) wurde, und nötigte Tsch'u-lo dazu, am chinesischen Hofe zur Huldigung zu erscheinen. Der Kaiser freute sich darüber ungemein und schenkte P'eï Kû zur Belohnung mit Zobelpelz besetzte Gewänder sowie wertvolle aus den westlichen Barbarenländern stammende Gegenstände.

Als er den Kaiser auf seiner Besichtigungsreise im Norden der großen Mauer und bei seinem Besuch im Zeltlager des K'i-min begleitete, hatte Korea gerade Gesandte geschickt, die sich zunächst bei den Türken aufhielten. K'i-min stellte sie dem Kaiser vor. P'eï Kû überreichte diesem daraufhin eine Denkschrift, worin er ausführte: „Korea ist eigentlich das Reich Ku-tschu. Die Tschou hatten den Freiherrn Ki damit belehnt, die Han teilten es in drei Präfecturen. Jetzt ist es jedoch (China) nicht mehr unterworfen. Der verschiedene Kaiser war darüber bekümmert und wollte es seit langem züchtigen. Warum sollten wir aber jetzt unter Eurer Majestät Regierung nichts unternehmen? Nunmehr kommen ihre Gesandten schon an den Hof der Türken und besuchen K'i-min; sein ganzes Reich hat sich (uns) unterworfen. (Wenn wir die Koreaner) mit Gewalt dazu zwingen, an unseren Hof zu kommen, so wird

¹ 池酒林 ○ eigentlich: „Wein (soviel wie ein) Teich und Fleisch (soviel wie ein) Wald“. Im Schi ki Kap. 123, fol 6r° steht in ähnl. dem Zusammenhang der Ausdruck 酒池肉林.

uns das gelingen. Ich bitte, Ew. Majestät wolle ihre Gesandten zu sich rufen und nach Hause zurückschicken, damit sie ihrem Herrscher melden: wenn er bewaffneten Widerstand leiste, werde man die Türken (gegen ihn) führen und ihn bestrafen." Der Kaiser war damit einverstanden. Als aber Korea dem Befehl nicht gehorchte, unternahm man den ersten Feldzug in das Diao(-Gebiet). Das kaiserliche Heer rückte noch ein zweites Mal an den Diao. (P'eï Kû) ging immer mit und erhielt für seine Bemühungen (den Ehrentitel) yu kuang-lu ta-fu.

Damals gerieten die großen (staatlichen) Prinzipien in Verfall. Yü-wên Schu und Yü Schi-ti hatten die Macht in Händen. Beförderungen von Beamten geschahen durch Bestechung. Nur¹ P'eï Kû zeichnete sich durch lautere Gesinnung aus und erfreute sich eines reinen Rufes; die Leute rühmten ihn deshalb sehr.

Da die Stämme des Chan Schi-pi allmählich zu großer Blüte gelangten, legte P'eï Kû (dem Thron) die Bitte vor, man möge dem Hua-ti schäd eine Prinzessin des kaiserlichen Hauses geben, ihn zum Chan des Südens ernennen und so seine (des Schi-pi) Macht teilen. Hua-ti wagte nicht, es anzunehmen, und als Schi-pi davon hörte, betrachtete er ihn einigermaßen mit Abneigung. P'eï Kû führte weiter aus: „Die Türken sind harmlos und einfältig, so daß man sie leicht untereinander entzweien kann. Bei ihnen lebt aber eine große Zahl von Barbaren, und diese leiten sie durch ihren Rat. Wie ich gehört habe, schmiedet besonders Schi-schu-hu-si Pläne und steht bei Schi-pi in Gunst. Ich bitte um die Erlaubnis, ihn zu töten.“ Der Kaiser sagte: „Gut“. P'eï Kû lockte nun den Hu-si her unter dem Vorwand, er werde eine Belohnung erhalten, ließ ihn dann bei Ma-hi ermorden und benachrichtigte den Schi-pi hievon mit folgenden Worten: „Wenn sich Schi-schu-hu-si gegen (Euch) den Chan empört hat, so kann ich ebenfalls dies nicht billigen; jetzt habe ich ihn bereits mit dem Tode bestraft.“ Schi-pi kannte aber den Zusammenhang und erschien infolgedessen nicht mehr am Hofe. Als darauf der Kaiser eine Besichtigungsreise im Norden unternahm, schloß ihn Schi-pi mit hunderttausend Reitern in Yen-mên ein. Auf allerhöchsten Befehl mußten P'eï Kû und Yü Schi-ti nachts im Gemach des Kaisers wachen und seine Fragen abwarten.

Nachdem dann die Belagerung aufgehoben war, begleitete er den Kaiser, als dieser sich nach seinem Palast in Kiang-tu begab. Damals vereinigten sich die Rebellen (gleich) Bienenschwärmen; aus den Provinzen und Kreisen gingen hierüber unzählige Berichte beim Thron ein. P'eï Kû meldete das dem Kaiser; dieser schickte ihn voll Zorn nach der Hauptstadt,

¹ Das Zeichen 難 in meiner Ausgabe ist ein Druckfehler statt 唯.

befreite ihn dann aber krankheitshalber hievon. Als plötzlich Kao Tzu innerhalb der Grenzpfässe einrückte, befahl der Kaiser dem Yü Schi-ti, (P'eï Kû) um Rat zu fragen. Dieser sagte: „Ich wünschte nur, Ew. Majestät eilten raschestens nach Westen; dann wird das Reich noch beruhigt werden.“

P'eï Kû zeigte von Natur Fleiß und Sorgfalt und widersezte sich nie den Verhältnissen. Er sah die damalige Verwirrung in der Welt und begegnete den Menschen sehr freundlich; so waren alle, selbst der gewöhnlichste Diener, von ihm begeistert.

Da zu jener Zeit zahlreiche Soldaten der Leibwache desertierten, war der Kaiser bekümmert und fragte P'eï Kû um Rat. Dieser sagte: „Jetzt lassen sich Ew. Majestät¹ schon zwei Jahre durch die Jagd hier zurückhalten. Die Gardesoldaten sind alle ohne Familie; wenn aber die Leute sich nicht paaren können, dann halten sie es nirgends lange aus. Ich bitte, allen zu erlauben, sich Frauen zu nehmen. Der Kaiser sprach lachend: „Ihr seid wirklich sehr klug.“ P'eï Kû ließ nun auf allerhöchsten Befehl sämtliche Mädchen und Witwen von Kiang-tu zusammenrufen; dann konnten sich Offiziere und Soldaten nach Belieben gleich mit einer verheiraten. Die Leute sagten frohgestimmt zueinander: „Das haben wir der Güte des Herrn P'eï Kû zu verdanken.“

Während der Empörung der Yü-wên Hua-ti belästigten mehrere P'eï Kû; die Rebellen sagten jedoch: „Herr P'eï hat damit nichts zu tun.“ Nachdem die Menge den Sohn des Prinzen von Tsin, namens Hao, zum Kaiser gemacht hatte, wurde P'eï Kû durch kaiserliches Edikt zum Kabinettssekretär (?) ernannt und ging dann mit nach Norden. Als [Yü-wên] Hua-ti sich die kaiserliche Würde angemacht hatte, ernannte er P'eï Kû zum zweiten Vizepräsidenten im Zentralministerium und Oberkommissar zur Beruhigung des Bezirkes Ho-peï. Daraufhin wurde (P'eï Kû) von Tou Kien-tê gefangen genommen. Dieser kam ihm als früherem Untertanen der Sui-Dynastie sehr freundlich entgegen. Tou Kien-tê war aus der Mitte von Räubern hervorgegangen und kannte nicht die für (das Verhältnis von) Fürst und Untertan geltenden Bestimmungen. So entwarf P'eï Kû für ihn ein kurzgefaßtes Hofritual; es dauerte keinen Monat, bis er die einzelnen Vorschriften ähnlich den großen Herrschern (des Altertums) ausgeführt hatte). <Bei Tou Kien-tê stand er (deshalb) in hohem Ansehen. Als er nach dessen Niederlage an den Hof kam, wurde er zum Palastzensor und erblichen Herzog von An-hi hien befördert.² Weiterhin ernannte man ihn zum Intendanten des kronprinzlichen Hauses und aufsichtführenden Staatsrat (?).³

¹ 乘輿 wörtlich „kaiserlicher Wagen“: über ähnliche Metaphern s. oben S. 104 Anm. 6.

² 擢殿中侍御史、爵安邑縣公.

³ 累遷太子詹事、檢校侍中. Diese ganzen Amtsbezeichnungen bedürfen noch der näheren Erklärung.

Damals machten die Türken wiederholt räuberische Einfälle in das Grenzgebiet. Kao Tzu entsandte einen Unterhändler, der mit den westlichen Türken einen Bündnisvertrag abschließen sollte; bei dieser Gelegenheit baten die Türken um die Hand einer kaiserlichen Prinzessin. Der Kaiser sagte: „Ihr Machtbereich ist von meinem weit getrennt. Was hat es für einen Zweck, wenn wir im Fall der Not uns ihrer nicht bedienen können?“ P'ei K'ü erwiderte: „Das ist richtig. Doch sind gerade jetzt die Nordbarbaren „wildentflammt“¹; alljährlich bedrängen sie unsere Grenzgebiete. Willfahren wir aber vorläufig dem Wunsch (der Türken) und zeigen dadurch (den Nordbarbaren), daß wir auch von außenher Hilfe bekommen, dann können wir, sobald wir (mit diesen) fertig sind, in Wirklichkeit auch unsere Entschlüsse (den Türken gegenüber) ändern“. Der Kaiser billigte diesen Vorschlag.

Nach der Ermordung des Kronprinzen von Yin² hielten dessen Anhänger die Palastmauer besetzt und gaben den Prinzen von Ts'in nicht frei. Erst als man P'ei K'ü hinsandte, um ihnen Bescheid zu bringen, gehorchten sie dem Befehl. Er wurde zum Präsidenten des Finanzministeriums befördert. Als T'ai Tsung den Thron bestiegen hatte, war er über die Begehrlichkeit der Beamten aufgebracht und suchte dieser energisch Einhalt zu tun. Er sandte heimlich Leute herum, welche die (Beamten in den) einzelnen Departments bestechen sollten. Als nun ein Beamter Lebensmittel und Seidenstoffe als Geschenk annahm, befahl der Kaiser voll Zorn, ihn zu töten. P'ei K'ü sagte: „Daß ein Beamter, der sich bestechen ließ, mit dem Tode bestraft wurde, ist sicher ganz richtig. Wenn aber Ew. Majestät ihn mit Hilfe einer List dazu veranlaßten und ihn dann sofort bestrafen ließen, so heißt das, den Menschen ins Netz der Schuld locken, aber nicht auf den Weg der Tugend leiten.“ Der Kaiser freute sich hierüber und erzählte dies den versammelten Ministern mit den Worten: „P'ei K'ü gab mir gegenüber nicht nach, sondern wagte mit Recht (mein Vorgehen) zu bekämpfen. Wenn es solche Untertanen gibt, sollte sich dann die Ordnung im Reiche nicht herstellen lassen?“

¹ 北虜方熾. Zu diesem Ausdruck vgl. den Vers im Schi king II 3, III 1 (Legge, Chin. Cl. IV 281): 獫狁孔熾 „Die Hian-jün waren wild entflammt“ (v. Strauß) oder „Les barbares du nord (nous menacent comme) une flamme furieuse“ (Coubreur). Das Wort 虜 bezeichnet nach Chavannes (TP 1905 S. 525 Anm. 4) ursprünglich „Gefangener, Sklave“ und wird dann oft als Gattungsname für die Nordbarbaren gebraucht.

² Der Kronprinz von Yin 隱太子 hieß mit seinem persönlichen Namen Kien-tsch'eng 建成 und war der älteste Sohn des ersten Tang-Kaisers Kao Tzu; infolge Thronstreitigkeiten ermordete ihn (Juli 626) sein Bruder Schi-min 世民, der oben als Prinz von Ts'in 秦 bezeichnet und in der Geschichte als T'ai Tsung bekannt ist.

Mit 80 Jahren war er geistig noch sehr rege und nicht vergeßlich. Er wußte in der alten Geschichte gut Bescheid; bei seinen Zeitgenossen stand er in hohem Ansehen. Er starb im 1. Jahr der Periode Tschên-tuan (627); man verlieh ihm nachträglich den Titel eines Präfekten von Kiang tchou und den posthumen Namen King.¹⁾

(Der Schluß folgt im nächsten Heft.)

¹ 敬 d. h. „ehrerbietig“.

THE ARHATS IN CHINA AND JAPAN.

By M. W. DE VISSER.

B. The Five hundred Lohans in China.

§ 13. *Which of the Indian groups of 500 Arhats was worshipped in China?*

After having dealt with the different groups of 500 Arhats, known in India, we have to discuss the question, which of these groups was worshipped in China under the name of "The 500 Arhats".

The 500 Lohans were believed to live on *T'ien-t'ai-shan* (天台山), the famous mountain S. W. of *Ningpo*, in the province of Chehkiang, from which the Japanese Tendai sect derives its name.

The 500 Arhats of the *Buddhavanagiri*, who according to HÜEN-TSANG were thought to inhabit the caverns of this Indian mountain and to appear in the shape of *çrāmaṇeras* from time to time (this chapter § 9), more than all the other Indian groups correspond to those of Mount *T'ien-t'ai* in China. As a matter of fact these 500 Lohans were not mentioned in the ancient Chinese biographies of Buddhist saints before the end of the tenth century, when the *Sung-kao-seng-chw'en* (宋高僧傳, "Biographies of eminent Buddhist priests of the Sung dynasty") spoke about them.¹ HÜEN-TSANG's *Si-yuh-ki*, which appeared A. D. 646, may have been the first work which taught China the Indian tradition about the 500 Arhats living on in the caverns of the *Buddhavanagiri* and appearing from time to time. Later ages may have transferred this idea upon Mount *T'ien-t'ai*, and the tenth century knew this holy mountain as the residence of the 500 Lohans.²

As to India itself, it is not impossible that the 500 Arhats of the First Council, held at *Rājagṛha*, at later times were believed to live on in the caves of the neighbouring mountain.

Those of the General Council, held about A. D. 100 in Kashmir under King KANISHKA's patronage and presided by VASUMITRA (above, this chapter, § 4), were known in China as the 500 Arhats who compiled the *Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra* (阿毗達大毗婆沙論) (Nanjō Nr. 1263, translated A. D. 656—659 by HÜEN-TSANG). These Arhats, however, were evidently different from those of *T'ien-t'ai-shan*, who were believed to be personal disciples of the Buddha, as according to some tradition *Vakula* was their leader. Otherwise their names are not known, although there exists a list of them, composed in later days.

¹ Nanjō Nr. 1495, written A. D. 988; cf. below, Ch. IV.

² Fah-hien (Nanjō No. 1496, pg. 26a) who travelled from A. D. 399 to 414, heard that Arhats were believed to live on the *Kukhuṭapāda* hill and visit the devout believers at night, to talk with them, discussing and explaining their doubts, and disappearing suddenly afterwards.

We learn from the biography of the Chinese nun *Tsing-siu* (淨秀), who belonged to the Dhyāna sect, that she used to invite holy monks to whom she offered food for seven days. To such a large meeting she also invited the 500 Arhats of the *Anavatapta lake* (cf. above, this chapter, §§ 5 and 6), and afterwards those of *Kashmir* (i. e. those of the last Council)¹. Thus we see that different groups of 500 Arhats were worshipped in China.

§ 14. Names of the 500 Lohans.

In A. D. 1798 HU KWAN-LAN (胡觀瀾) wrote a „Praise of the images of the 500 Arhats“, 五百羅漢像贊, *Wu-poh-Loh-han-siang tsan*. These were the well-known 500 Lohan of the *Tsing-ts'zē* monastery (淨慈寺) in *Hang-cheu* (杭州), i. e. *Hang-cheu-fu* (杭州府), the capital of Chehkiang province, and the metropolis of China during the Southern Sung dynasty, from A. D. 1127—1279.

We read there that in the Sung dynasty the clay images of the 500 Lohan of the *Tsing-ts'zē* monastery in *Hang-cheu* were made for the first time. Their names were not found in Sanskrit writings, but afterwards in the house of Kao Nien-tsu a stone tablet was found in which the names of the 500 Arhats were carved. These were the Arhats of *K'ien-ming-yuen* (乾明院, „Monastery of the Heavenly Light“) and the tablet was called the *K'ien-ming-yuen Lohan tsun-hao péi*, 乾明院羅漢尊號碑, or „Stone tablet of the venerable names of the Arhats of *K'ien-ming-yuen*“.² It had been preserved by KAO TAO-SU (高道素), Kao Nien-su's ancestor, who was an officer of the Board of Works. The images of those Arhats were lost. CHU I-TSUN (朱彝尊), a *kien-t'ao* (檢討, a Hanlin reviser of low rank), who lived A. D. 1629—1709, according to HU KWAN-LAN wrote about these Arhats and stated that they were the 500 Arhats of mount *T'ien-t'ai*, and that in the course of so many years the stone had gradually split. The names, however, had been copied formerly and are given by Hu Kwan-lan.

The latter says that according to Buddhist works (the names of which he does not give) *Nakuna* (諾俱那) (i. e. *Vakula*, one of the 16 Arhats) with a crowd of 800 followers (also Arhats) arrived in China. Five hundred of them took their abode on *T'ien-t'ai-shan*, and the three hundred others on *Yen-tang-shan* (雁蕩山).³ For

¹ This biography was written by Ch'en-yoh, and quoted in the *Rakan-ōkenden* (written in 1754; p. 4).

² According to the *Rakan ōken-den* (羅漢應驗傳), written in 1754 by Menzan (面山), the *K'ien-ming-yuen* was a monastery in *Kiang-yin* (江陰) (in Ch'ang-cheu-fu, Kiang-nan province). The tablet gave the names of the 18 Arhats living in the world and of the 500 Arhats of the Stone Bridge. In the Shao-king aera (A. D. 1131—1163) an eulogy of it was written and printed afterwards.

³ The name of this mountain (also in *T'ai-cheu*) reminds us of *Yen-tang-shan* (雁宕山) in *Wen-cheu* (溫州), where the Arhat *Vakula* was said to live, and of the *Yen-fung* (雁峯) in the same district, where the 500 Lohans were carved out in a rock cave (this chapter, § 17).

this reason an ancient tradition stated that there were images of 800 Arhats in the *Ta-chung* temple (大中寺) in Hwai-ngan (懷安, an ancient district of the Sung dynasty, S. W. from Kin-t'ang in Szechw'en province).

Hu Kwan-lan further narrates that he himself, Prefect of Shang-cheu-fu (常州府), intended to preserve all the ancient monuments in his prefecture. He had carefully read a work by the Emperor KAO TSUNG (高宗, who reigned A. D. 1136—1162, in the famous *K'ien-lung* aera), entitled *Wan-sheu-shan Wu-poh-lo-han-t'ang ki* (萬壽山五百羅漢堂記, "Records of the Hall of the Five hundred Arhats of *Wan-sheu-shan*"). In this book the Emperor explained the great blessing power of the Arhats, who converted numberless beings and caused them to see the beauty of the heavens. Then Hu Kwan-lan assembled artisans and had them carve in stone the 500 Lohan of the *Tsing-ts'zë* monastery in imitation of the old clay images, to show the people that they were the saviours of the world. When the work had been completed (A. D. 1162), he wrote his history of these 500 Arhats.

He calls them "The 500 Venerable Ones of the Rock Bridge", 石橋五百尊, because they were believed to live at the "Rock Bridge" on Mount *T'ien-t'ai*. We shall see below, that this "Rock Bridge" was often mentioned in Chinese and Japanese works in connection with the 500 Arhats.

The list of their names, given by Hu Kwan-lan after that which had been copied from the stone tablet, was evidently the work of later fiction. As ŌMURA (l. 1., p. 3) rightly remarks, several of those names are impossible,¹ others are given twice, once in their Sanskrit form (i. e. in transcription) and another time in Chinese translation (e. g. *Vasumitra*, 世友). It is a mixtum compositum of names of the Buddha's personal disciples (like *Kāuṇḍinya*, *Aniruddha*, *Subhadra* etc.) and later saints, like *Vasumitra*, the president of the Third Council. This list thus having no value at all, we do not know the names of the 500 Lohans. Yet at the present day in China and Japan this fictitious list serves as the base for their denomination.

The Sung dynasty (A. D. 960—1279), said by Hu Kwan-lan to be the time when the first clay images of the 500 Arhats were made, was, as we saw above (in the preceding paragraph), the very time when they were first mentioned in Chinese Buddhist writings.²

¹ Cf. names like 毒龍皈依, 見人飛騰, 應真 (Arhat), 住世間 etc., by means of which the number of 500 was completed by the author, who evidently collected Indian names and invented others.

² Ōmura (l. 1. Ch. VIII § 21) also mentions a group of 53 Arhats, who were represented taming and subjecting miraculous birds and strange quadrupeds in a picture, described in a poem by the Chinese Buddhist priest T'UNG-YUNG, 通容; he refers to the *Rakan-zu-sanshū*. Ch. II.

§ 15. *The 500 Lohans of the Tsing-ts'zē monastery (淨慈寺) in Hang-chau (杭州), Chehkiang province, which was built in A. D. 954.*

The Si-hu chi, 西湖志, or "Records of the West Lake" (near Hang-chau), written in 1735, is quoted by the "*Treatise on the 500 Arhats of the Tsing-ts'zē monastery in Hang-chau*" (杭州淨慈寺五百羅漢考).¹ We learn this from the Japanese work entitled *Rakan zusan-shū*, 羅漢圖讚集, or "Collection of praises of pictures of the Arhats", written in 1850 by the Buddhist priest TETSUJŌ, 徹定.²

The *Si-hu chi* states that the Dhyāna monastery *Tsing-ts'zē-szē* was built in the first year of the Hien-teh era of the Later Cheu dynasty (A. D. 954) by order of King TS'IENT SHUH, 錢俶, the fifth Prince of Wu and Yueh, who governed his Principality from A. D. 947 to 975 and then handed it over to the first Emperor of the Sung dynasty.³ He called the monastery *Hwui-jeh yung-ming-yuen*, 惠日永明院, or "Monastery of the Eternal Light of the benevolent Sun", and caused the Dhyāna master TAO-TS'IENT (道潛禪師) to inhabit it. When this priest was about to ask the king for gold to cast golden images of the 18 Arhats, the king dreamt that these saints agreed with this wish. The next day Tao-ts'ien's request was received and granted. Then he built a Lohan chapel (hall, 羅漢堂), but as this afterwards was destroyed by fire, the Buddhist priest TAO-YUNG (道容) within five years erected a new sanctuary, had the images of the 500 Arhats carved (from wood or stone?) by one priest and placed in the T'ien-tszē hall (田字殿).⁴

Then the passage of the *Mahāparinirvāṇa sūtra* (treated above, this chapter, § 8) is quoted, where the tales about the 500 blind beggars and the 500 merchants who wandered about are mixed up into the story of the 500 merchants, who, robbed and blinded by robbers, went to the Buddha and by his teachings at once obtained Arhatship. Then they spread and lived in the mountains and woods, thenceforth being able to divide their bodies and transform themselves, and bestowing felicity upon mankind. These were, according to the author of the *Si-hu chi*, the 500 Arhats of the *Tsing-ts'zē* monastery, whose images were carved or modelled in clay (塑) by order of Tao-yung. Their faces were all different from each other, yet they were all like living persons. After having finished the work, the monk, who had made them, disappeared (this seems to suggest the idea of his having been an Arhat himself).

Tao-yung erected a small shrine (龕, k'an) with a yellow openworked curtain in order to place in it the 422th of these 500 Arhats, 阿濕毘 (Açvi?). This is the 231th Arhat of the list, mentioned in the preceding paragraph, the 422th

¹ Cf. WYLIE, *Notes on Chin. Literature*, sec. ed., p. 55: early part of the 18th century; CHAVANNES and LÉVI, *Les 16 Arhats*, *Journal Asiatique* 1916, p. 280 (141): 1735.

² Ch. III., p. 25.

³ Cf. GILES, *Chin. Biographical Dictionary*, Nr. 365, p. 144.

⁴ The character 刻, to carve, is used, which indicates that the images were of wood or stone; but Hu Kwan-lan (above, this chapter, § 14) uses the character 塑, to model in clay.

being 無邊身 "Limitless body", Anantakāya, a designation of the Bodhisattva Kshitigarbha,¹ but here evidently indicating the power of an Arhat to transform and divide his body at will. By the side of the shrine he placed a ts'ien t'ung (籤筒), i. e. a cup containing bambooslips (for divination), such as are seen in temples. Childless women went there and prayed for children, burning incense and rubbing the Arhat's belly with their hands. At the author's time (18th century) the shrine had decayed.

Another writer of the Ts'ing dynasty, LUH TS'ZĚ-YUN (陸次雲), in his book entitled *Hu-jwan tsah-ki* (湖壖雜記, "Various records of the land at the Lake" [i. e. Hang-cheu, at the West Lake]),² also deals with this monastery, and tells us how the king of Wu-Yueh (i. e. Ts'ien Shuh, mentioned above) in a dream saw 18 gigantic men, and how he had the images of these 18 Arhats made as he had seen them. He also relates that during the Southern Sung dynasty the Buddhist priest TAO-YUNG added other images up to 500 which all had different faces and were placed in the *T'ien-tszē* hall. "Those who burn incense for them (and pray to them), count them according to the number of their own years of age, starting where they like; if the face of the last Arhat of the number is sad, this predicts sorrow for the worshipper; but if it looks happy, he shall obtain felicity". Thus if somebody, thirty years old, starts counting from the 100th Arhat, the face of the 129th will foretell him future, evil or good luck.

The bamboo slips of the former passage as well as this account point to a divi-natory power ascribed to the Arhats; the ancient legends, to be treated below (Ch. IV), will show us the same fact. This author also mentions the blessing of a child, bestowed by an Arhat upon a childless couple, like we read above about the Arhat worshipped by women to obtain a child.

Concerning the 18 Arhats of the King of Wu and Yueh he says that there were 6 Arhats cut out in the rock behind the Yen-hia-tung (烟霞洞) or „Cave of Misty Vapour“. When they in a dream had appeared to the king and requested him to join them to their friends, he added the other twelve. This is evidently another tale, for the former legend spoke of 18 gigantic Arhats who appeared in his dream and whose images were made separately, not hewn out in the rock.

We find the Lohan hall of the Tsing-tszē monastery mentioned in the *Yen-nan ki-t'an* (燕南紀譚, "Tales from the South of Yen"). There we read that in olden times the abbot Hū-kuh (虛谷) of King shan (徑山) dreamt that he entered that hall, and that one of the Arhats pointed to a verse. This poem, consisting of four lines of seven characters each, was, as he understood afterwards, a prophecy

¹ Cf. my treatise on the Bodhisattva Ti-tsang (Jizō) in China and Japan, Ch. III § 3, p. 124 (Indō Jizō, the leader to Paradise).

² Vol. 52 of the 龍威秘書, § 13.

of his becoming abbot of King shan and Yang shan (仰山). Thus the Arhat predicted him his future career.¹

§ 16. *The 500 Lohans of the "Rock Bridge" (石橋) on T'ien-t'ai-shan (天台山) in Chehkiang province, mentioned A. D. 988.*

The oldest book in which we find the 500 Arhats of Mount T'ien-t'ai mentioned, is the *Sung-kao-seng-ch'wen*, 宋高僧傳, "Biographies of eminent priests of the (later) Sung dynasty", written in A. D. 988 and dealing with the priests who lived in China between A. D. 645 and 988.

As we shall see below (Ch. IV § 4), in this work² we read about the *çramaṇa* P'U-NGAN (普安), a very devout monk of the *Fuh-tien-szē* (福田寺, "Monastery of the Fields of Felicity", i. e. of the future happiness which the Arhats cause mankind to obtain by virtuous actions) on Mount T'ien-t'ai, who there erected the "Hall of the 500 Arhats" (五百羅漢堂) and had their pictures painted. Each time when a picture had been finished, P'u-ngan by means of a nightly ceremony introduced the Arhat into the shrine and the latter in the shape of a gold-coloured bird flew from the Rock Bridge to the sanctuary. How the king of the country revered these Arhats was evident from the fact that he in this shrine held a ceremony in their honour. At the Rock Bridge they were seen walking or sitting in the shape of Indian monks, and performing numberless miracles.

Another book, the *King-teh ch'w'en-teng luh*, 景德傳燈錄, or "Records of the Transmission of the Lamp (of the Law), up to the King-teh era (A. D. 1004—1007), composed in this era by the Dhyāna priest TAO-YUEN, 道源 (see below, Ch. IV, § 5), teaches us how Mount T'ien-t'ai was considered by the Dhyāna school to be the spot where some of her great priests had met holy monks. The latter gave them advice concerning the building of a monastery on this mountain,³ or performed miracles, e. g. walking on the water as if it were solid ground.⁴

According to the *Fuh-tsu t'ung-ki*, 佛祖統記, or "General records of Buddha and the Patriarchs", written in A. D. 1269—1271 (cf. below, Ch. IV, § 6) a T'ien-t'ai priest, who died in A. D. 1158, was believed by the people to be one of the 500 Arhats of T'ien-t'ai-shan. The same work states that in the first year of the Yung-ki era (A. D. 984) the Emperor T'ai-tsung (太祖) had 516 images of Arhats made. He presented these images, which were evidently the two groups of 500 and 16 Arhats, to the *Sheu-ch'ang* temple (壽昌寺) on T'ien-t'ai-shan.⁵

A well-known Japanese work, the *Genkō Shakusho*, 元亨釋書, written before 1346 by the Buddhist priest SHIREN, 師鍊, relates as follows: "In A. D. 1168 EISAI

¹ Quoted in the *Rakan-zu sanshū*, Ch. III, p. 41.

² Ch. XXVII, p. 7.

³ Ch. XXVII, p. 97.

⁴ Ch. IX, p. 69.

⁵ Cf. Ōmura, I. I. Ch. IX, p. 21.

(榮西, the famous propagator of the Dhyāna sect in Japan, who lived 1141—1215) went to *T'ien-t'ai-shan*, and the sight of the extreme beauty of the mountains and streams filled him with great joy. When he arrived at the Rock Bridge he burned incense and tea and (thus) worshipped the 500 Great Arhats residing there. Soon afterwards he returned to Japan"¹. Eisai never forgot his sojourn on the holy mountain, which had made such a deep impression upon him, and where he remained a long time during his second Chinese journey, which lasted from 1187 to 1191. Therefore it is no wonder that especially the Zen sect worshipped the Arhats from olden times. We shall see below (this chapter, § 27) that there were "Five hundred Arhats of the Rock Bridge" even in Japan, namely stone images at Ishibashi ("Stone Bridge") near Atoda village, Buzen province.

The connection of the *T'ien-t'ai* sect with the cult of the Arhats is also evident from a story found in the *Yun-yü yang-ts'iu* (韻語陽秋).² In *Hu-chou* (湖州) a pearl was found on which an Arhat was represented, whose right shoulder was bare; he raised his head and looked to the left. The patterns of his garment were all clearly visible. Yet it was a natural pearl, taken out of the shell in this shape. Priests and laymen were amazed and rejoiced, and presented the pearl to the *Ts'zē-kan* (慈感) monastery of the *T'ien-t'ai* sect in *Ch'ing-nan* (城南), situated on the *T'iao* river. In the *Kien-yen* era (A. D. 1127—1130) two men played with the pearl, throwing it from hand to hand, when all at once it flew over the railing into the river. Afterwards, when the riverbed was dry, the pearl was looked for and found, whereupon a shrine was built for it. There it was preserved, which shows that it was considered a precious, sacred object on account of the Arhat's figure, represented upon it.

EDKINS³ describes how in A. D. 575 the monk CHI-K'AI arrived at the Rock Bridge, "where the *Fang-kwang* monastery now stands". "The loud roar of the waterfall, and the close-set woods on the hills around, the two mountain brooks uniting before they reach the cataract, then passing beneath the natural bridge down the fall, and thence pursuing their way to the north, united to give this spot an air of grandeur in the hermit's mind. It seemed a home for supernatural beings. It is they that cause the unusual appearances of nature. The *Lohans*, those exalted disciples of Buddha, whose power and knowledge are so great, might reside here. In fact a legend on the subject soon grew into public belief, and the music of the *Lohans* was said to be heard at times a little before dawn by priests lying awake in their cells. A choir of five hundred at that silent hour made the woods resound with harmony. Such a colony of Buddha's superhuman disciples served to invest this wild mountainous district with a sacred character. In every monastery of this region a hall

¹ *Kokushi taikēi*, Vol. XIV, Ch. II, Eisai's biography, pp. 655 sq.

² Quoted in the *Rakan zusanshū*, Ch. III, p. 42.

³ *Chinese Buddhism*, sec. ed., Ch. VIII, pp. 177—79.

devoted to images of the 500 Lohans now exists, and on the side of the natural bridge is a small shrine containing 500 small stone figures, which are worshipped by those who venture to cross by the narrow and dangerous path that spans the cataract”.

A magnificent picture of this majestic bridge is found in the *Kokkwa* (Nr. 118, Pl. VI, p. 193). It is a painting by SOGA SHŌHAKU (曾我蕭白), who died at Kyōto in 1781. An immense number of lions runs and jumps up and tumbles down from the lofty bridge and the steep rocks into the bottomless abyss amidst the roar of the waterfall and the vapour of the white clouds. (Our Fig. 1.)

Here we may quote another description of a hall of 500 Lohans, at *Pi-yün-szē*, a temple twelve miles west of Peking. EDKINS describes this hall as follows: “The building is a large square, and contains six galleries. It is entered from the north. The first figure met by the visitor is *Maitreya*. He faces the door. Beyond and behind him is the central north and south gallery. On each side of it, as of the other five galleries, are seated full-sized figures of Lohans. They are of clay and seated on a stone terrace two feet in height. To the right and left are parallel galleries. Four small courts in the centres of the four quarters of the large square give light by continuous rows of paper windows to the galleries. On a beam overhead, near the entrance, is a small figure, the five hundred and first, which was placed there as a supplementary image. The story is, that this Lohan came too late, the places were all filled, and, therefore, he was accommodated with a seat in the roof”.

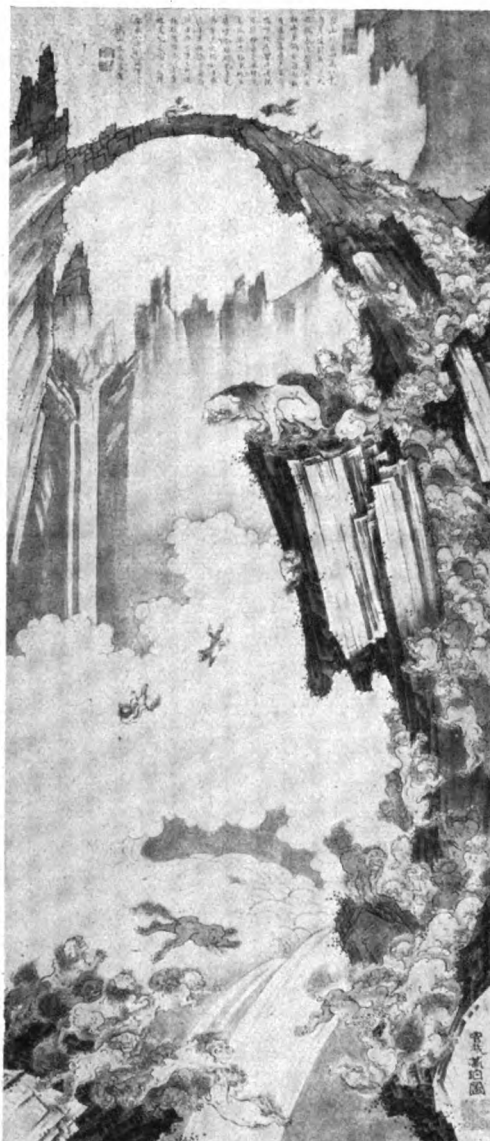


Fig. 1. The Rock Bridge on T'ien-t'ai-shan
(*Kokkwa* No 118).

§ 17. *The 500 Lohans of the rock cave on Mount Yen-fung* (雁峯, "Wild geese-peak") in *Wen-cheu* (溫州), *Chehkiang province* (12th century).

The Loh-pang i-kao, 樂邦遺稿, a work the date of which we do not know, is quoted by the *Rakan zusanshū* (Ch. III, p. 44) with regard to the 500 Lohan of Mount Yen-fung. There we read as follows:

At the time of the Emperor Kao-Tsung (高宗, A. D. 1127—1162) of the Southern Sung dynasty Ts'in Kwéi (秦檜) had the high office of T'ai-shi (太師). Before his birth his mother dreamt that a majestic Buddhist priest, clad in splendid garments, entered the gate and said to her that he would explain the Law to her. After having finished his sermon, he told her that he came from the 'Wild geese-peak', Yen-fung, in *Wen-cheu* (a district in Chehkiang province).¹

He added that he supposed he had some connection with her family from a former life, and asked her to allow him to spend the night in her house, which she readily permitted. This was her dream. Afterwards she became pregnant and gave birth to Ts'in Kwéi. The latter, having grown up, became an official and one night dreamt that he entered a rock cave and sat down in meditation. Subsequently, after having held several official dignities, he became Governor of T'ai-cheu and *Wen-cheu*, and visited the *Cave of the 500 Lohans*. This was a rock cave on Mount Yen-fung, in which the images of the 500 Arhats were carved. On seeing these ancient images he at once remembered his mother's dream and his own, and he understood that he stood in some relation to the Arhats from former generations. Then he wrote a poem on the wall of the cave, in which he expressed his emotion at the remarkable connection between his dream and his finding himself now in the identical cave of which he had dreamt. He further remarked in this poem, that after an official career of twenty years he not yet thought the time to have come for stopping his wordly task but that in the performance of his official duties he would strictly preserve and protect the eminent doctrine, propagated by the Arhats.

The meaning of this story is clear. One of the 500 Arhats of this cave, being from former births in close relation with this official, had reincarnated himself in him in order to protect the Buddhist doctrine by means of his official power. This Arhat first appeared to his mother in her dream, and afterwards caused Ts'in Kwei to understand his connection with the Arhats of the cave, thus promoting the Buddha's Law.

¹ The *Mung k'i pih tan*, 夢溪筆談, written about the middle of the 11th century by CH'EN KWOH, 沈括, and quoted in the *Rakan zusan-shū* Ch. III, p. 41, says that the Arhat *Nakula* (諾矩羅) lived on *Yen-tang-shan* (雁宕山) in *Wen-cheu* (溫州). Cf. above, this chapter, § 14, where Hu Kwan-lan mentioned 300 Arhats of *Yen-tang-shan* (雁蕩山).

§ 18. The "Lohan-hall" (羅漢堂), a shrine at the foot of a mountain in Ts'ing-cheu (青州), in Shantung province (A. D. 1163).

LUH YIU (陸游), whose *nom de plume* was FANG-WENG (放翁), and who lived during the Southern Sung dynasty, from A. D. 1125 to 1209, in A. D. 1163 visited his friend Yih who lived at the foot of Ts'ing-shan (青山) in Ts'ing-cheu. He tells us about this visit in his book entitled *Ts'ing-cheu Lo-han-t'ang ki*, 青州羅漢堂記¹, or "History of the Lohan-hall (chapel) in Ts'ing-cheu".

His friend showed him his house which had a long hall and a room in the centre. There was also a Buddhist chapel with an image, and a garden with a high mountain and a deep valley; in this mountain there were caverns of a wonderful shape. Further, there was a waterfall, coming down into the valley, and Bodhisattvas and Arhats walked in this beautiful region, so that Luh Yiu felt as if he saw *Ngo-mei shan*, 義眉山 (a snowy peak in Sz'ch'uen near the junction of the Ta-tu and Min rivers), or *T'ien-t'ai-shan*, inhabited by the Lohans.

This house had been built by a certain Wang on the left side of the grave of one of his friends, in order that it might be a place of prayer for the happiness of the latter's soul. At Wang's request Yih had lived there for more than 10 years. The garden with the images of the Bodhisattvas and Arhats (for it was, of cause, an imitation of a mountain scenery, with images placed in it as if they walked through the region) had been made by Yih's order, at an expense of a thousand goldpieces. When he asked Luh to write an account of this Arhat-shrine, the author fulfilled his wish.

This curious tale shows us how the Southern Sung dynasty so closely connected the Arhats with mountain caves, that their images were placed in surroundings, imitating a cavernous mountain and reminding the visitors of Mount *T'ien-t'ai*. We further learn from this passage, that Bodhisattvas and Arhats were combined as similar beings. They were evidently both considered mighty protectors of the souls of the dead — hence their shrine near the grave of Wang's friend —, and at the same time they were both maintainers and propagators of the Buddha's Law, thus bestowing innumerable blessings upon the living beings.

The description of the garden with the Arhats reminds us of the Lohan halls of the present day, described by EDKINS (*Chin. Buddhism*, p. 242). There we read as follows: "Sometimes in this intermediate space (between the hall of the Four Deva kings and that of Çākyaṃuni) there is a structure called the *hall of the Lohans*, where are found on the east and west walls small carved figures of the five hundred Arhats of Buddhist legends. They are placed on the protuberances of a rough alto-relievo scene. In other instances this representation of the 500 Arhats is placed over the more powerful and better known 18 Arhats in the hall of Çākyaṃuni".

¹ Quoted in the *Rakan zusanshū*, Ch. I p. 27.

§ 19. *The images of the 500 Lohans of the Tszě-fuh-szě (資福寺) in Kwang-cheu (廣州), Kwangtung province, made in the 11th century.*

TUNG-P'Ō (東坡), i. e. the famous poet and essayist SU SHIH (蘇軾), who lived from A. D. 1036 to 1101, wrote the *Kwang-cheu Tszě-fuh-szě Lohan-koh péi-ki*, 廣州資福寺羅漢閣碑記, "Inscription (or "History"?) of the stone tablet of the Lohan-hall (corridor) of the Tszě-fuh temple (monastery) in Kwang-cheu" (in Kwangtung province). In 1094 he was banished to this province, and afterwards to the island of Hainan;¹ thus he probably wrote about this Arhat shrine shortly after 1094. *The Rakan zusanshū*, which refers to him, says that he stated that for this sanctuary the images of the 500 Great Arhats had been made.

Here we find images of the 500 Lohans, made in the 11th century, i. e. during the Northern Sung dynasty (960—1127).

This is also the case with another group of 500 Arhats, mentioned in the *Tsien-ching-yuen wu-poh Lo-han ki*, 薦誠院五百羅漢記, "History of the 500 Arhats of the Tsien-ching monastery". There the tenth year of the Hi-ning era (A. D. 1077) and *Ts'ien-t'ang* (錢塘), in Hang-cheu (杭州) are mentioned (cf. § 15, where another shrine of the 500 Lohans, also in Hang-cheu, is dealt with).

§ 20. *The images of the 500 Arhats of the Siang-kwoh-szě (相國寺) in the capital of Sung (K'ai-fung-fu, in Honan province) (A. D. 1077).*

The *Tung-ch'ê pih-luh* (東車筆錄) tells us how in the summer of the tenth year of the Hi-ning era (A. D. 1077) there was a great drought in the region around the capital. The Emperor, Shen-tsung (神宗), fasted continually with great fervour, in order to put an end to the calamity. One night he dreamt that a Buddhist monk rode on horseback through the air, spitting clouds and vapour. The next morning copious rain came down. The emperor was greatly rejoiced and had an image of the monk made after his description. By means of the image the latter was sought, and found to be the *thirteenth of the 500 Arhats of the temple gate of Siang-kwoh-szě* (相國寺) in the capital (K'ai-fung-fu, 開封府, then called Pien-king, 汴京, in Honan province). Wang Kwei (王珪), the Prime-Minister, congratulated his Imperial Master with the following poem:

"A good Prime-Minister became a copious rain and accepted the vain looks (to the sky),
A divine monk made fog and answered to the smart seeking."

良弼爲霖承空望，神僧作霧應精求。

Then Yuen Kiang (元絳), a Councillor in the Court of Appeals, made another poem, closely corresponding with the former. He said:

"The noble steed of a *Sien* strode upon the clouds and piercing them descended,
The flower of Buddha puffs out rain and going round the sky causes the rain to flow".

仙驥乘雲穿雲下，佛花吹雨匝天流。

¹ Cf. GILES, *Biogr. Dict.* Nr. 1785.

These verses got so well-known, that they became popular songs.¹ The reason why the Emperor had the monk sought by means of his image, and why his minister spoke about a "good Prime-Minister" who "became a copious rain", was a famous passage of the *Shu-king*². There we read that King Kao-Tsung of Yin (殷) dreamt that the Emperor of Heaven gave him a good Prime-Minister, who spoke (ruled) in his stead. "He then minutely described the appearance of the person, and caused search to be made for him by means of a figure throughout the empire. Yueh, a builder in the country of Fu-yen, was found to look like him. On this the king raised and made him his prime minister, keeping him also at his side. He charged him, saying: 'Morning and evening present your instructions to aid my virtue. Suppose me a weapon of steel — I will use you for a whetstone. Suppose me crossing a great stream — I will use you for a boat with its oars. Suppose me in a year of great drought — I will use you as a copious rain!'"

It was this passage which both the Emperor Shen-tsung and his minister had in mind, when the Arhat had benefitted the country by bringing it a copious rain. The images of these 500 Arhats were evidently placed in a separate building near the gate of the temple, in order to guard the entrance and keep off evil influences from the sanctuary.

As to the Arhats as *rain-givers* in time of drought we may refer to a poem of TS'ENG KI (曾幾) of the Sung dynasty, which gives utterance to the poet's joy at a little rain ascribed to the divine assistance of the Arhats of *Hwai-yuh-shan* (懷玉山). Although the prayer had been heard and the rain had come down, it was not yet sufficient, as the drought was severe. Yet Ts'eng Ki was rejoiced and composed this poem: "A mild rain lasted for three days. Causing a continous rain of three days is equivalent to 10000 goldpieces. If the Arhats drop their hands a little, this is sufficient to console the hearts of the old peasants. (But) if they really wish to fill a thousand granaries (with rice), one more foot of water should fall. None of the afflicted people lies down sleeping; they are all sitting in a correct attitude (respectfully) and listening to the good sound (of the rain)"³. These Arhats were the sixteen Arhats painted by Kwan-hiu and according to some writers preserved in the *Yun-t'ang-yuen* (雲堂院) on *Hwai-yuh-shan* in Kiangsi province (cf. below, Ch. III, § 19, B).

§ 21. *The picture of the 500 Lohans, painted by the Buddhist priest FAH-NENG (法能) of Wu, before A. D. 1080.*

Ts'in Kwan (秦觀), in his *Wu-poh Lo-han t'u-ki*, 五百羅漢圖記, "Records of pictures representing the 500 Arhats", written in A. D. 1080 (third year of the

¹ Quoted in the *Rakan zusanshū*, Ch. III, p. 41.

² 說命, 上; LEGGE, *Chin. Classics*, Vol. III, Part I, pp. 250sq., *Shu-king*, Part IV, Book VIII, Pt 1,4.

³ Quoted in the *Rakan zusanshū*, Ch. I, p. 27.

Yuen-fung era) speaks about one scroll picture (軸) representing the 500 Arhats and painted by the Buddhist priest FAH-NENG (法能), a famous monk from Wu (世傳吳僧). This priest, who is also stated to have painted a picture of the 500 Arhats by the *Wu-hien-chi*¹ (吳縣志), a topographical work, which according to WYLIE² appears to have been written about A. D. 1529), lived at the Sung time, and, as TS'IN KWAN wrote his book in A. D. 1080, we know that this picture was made before that date. It may have been the oldest painting of the 500 Lohans, and, as Ōmura remarks, FAH-NENG may have been the first who represented them in picture. Ts'in Kwan states that its drawing was not very pure, but he praises its passionate tone and the subtlety and elegance of its style. TETSUJŌ, the author of the *Rakan zusanshū*, says that he had obtained this painting (probably an old copy of it, on silk, high seven shaku one sun, broad four shaku) and had it reproduced in print.

Ts'in Kwan describes the different attitudes and attributes of the Arhats of this picture (cf. Ōmura, Ch. X, p. 22). One of them enters samādhi, seated in a *k'an* (龕, a jar in which a dying priest was placed; also a shrine). Another sits cross-legged and expounds the Law to eight attendants who surround him. Six Arhats explain sūtras, six others discuss about sūtras, five wear precious pagoda's, eight bow down their heads before the lustre of a relic. Four give food to hungry ghosts (pretas), five others to birds, fishes and turtles. Six rise on clouds, seven receive requests for purification. Some receive pearls presented to them by Nāga girls, others receive flowers or clothes. Three ride on dragons, three on tigers, three on horses, three on elephants, three drive lions, one explains the Law on behalf of a rhinoceros, and another sits upon a gigantic python, holding erect a khakkhara; etc. etc.

The Buddha is seen in their midst, and by his sides two Bodhisattvas, seated on a lion and an elephant (evidently Mañjuçrī and Samantabhadra). The other figures of this central group, consisting of 31 figures in all, are 10 disciples of the Buddha (probably the 10 Great Disciples, mentioned above, this chapter, § 11), 16 Arhats who respectfully look up to the Buddha and tread before him (probably the famous group of the 16 Arhats,³ to be treated below, in the next chapter), and two good spirits who stand on the left and right hand side, clad in armour, drawing swords and grasping battle axes.

Further, there are 16 young acolytes, 14 demons with scaled bodies and bird's beaks, riding on dragons, horses, elephants, receiving food, presenting books etc., 19 various human beings (presenting flowers, incense, costly garments and caps, etc.), and 40 big and small animals (birds, dragons, tigers, a rhinoceros, elephants, lions, horses, cows, camels, large serpents and monkeys) which all consider the Arhats as their masters. Ōmura remarks that the 500 Arhats as well as the 16 Arhats

¹ Both works are quoted by the *Rakan zusanshū* and by Ōmura, l. l. Ch. IX, p. 21.

² *Notes on Chin. lit.*, second ed. p. 50.

³ If this is the case, Rāhula is represented twice, as he also belongs to the 10 Great Disciples.

were painted variously, according to the painter's taste. We do not know how the 500 Lohans of the Rock Bridge were represented. Ts'in Kwan's description may serve as a specimen of the pictures of this kind; at the same time Fah-neng's picture may be the oldest of them.

§ 22. *The 500 Lohans, painted by the famous LI LUNG-MIEN (李龍眠), who died in A. D. 1106.*

GILES, in his *Introduction to the History of Chinese pictorial art* (p. 109), refers to Wang Mai in the following terms. "Wang Mai¹, writing in 1206, tells us that soon after LI LUNG-MIEN abandoned the study of horses, he undertook a picture of the *Five Hundred Lohans* or disciples of Çākṣamuni Buddha, which occupied him for several years. According to Wang Mai, who actually saw the picture, these disciples, 'fat, thin, tall, short, old, young, handsome, ugly, had each a special characteristic. Some were walking on the sea just as if treading on dry land, and dragons, turtles, and such monsters of the deep, were listening with bent heads to their words'. Others were enjoying the 'music of Heaven'; others again 'were standing about, each with a vase, or *pātra* (alms-bowl), or staff, or chowry (fly-brush), in his hand'. Some were disrobing, or washing their feet, or sitting absorbed in meditation on the rocks".

Ōmura (I.I.Ch.IX, p. 21) refers to the 畫系 or "Line of paintings" (an abbreviated title? time?), which describes LI LUNG-MIEN's 500 Arhats as represented in landscapes with pine trees, rivers, rocks, clouds, wind and sunshine, bridges and palaces; seated in meditation, or crossing the sea, walking at leisure and dignified; subjecting tigers or dragons, riding on horseback or driving in carriages; seated on a lion or on an elephant;² stags offering flowers, monkeys offering fruits, barbarians bowing their heads down in reverence, Nāga kings praying for purification, cranes dancing in a lotus valley, etc.

An author of the Ming dynasty, CHANG CH'EU (張丑), quoted in the *Rakan zusanshū* and by Ōmura (pp. 21 sq), states: "From olden times the family Han preserved a picture [apparently a *makimono*] of the 500 Arhats (應真) by LI POH-SHI (李伯時). It is a genuine specimen on white hempen paper (白麻紙真跡), with exceedingly curious trees and rocks, and lively painted men; and in the midst vapoury clouds, dragons and water, palaces and utensils, extremely delicate It must be considered the chief (冠) of POH-SHI's painted rolls (畫卷). At the end

¹ This is probably WANG MEU, 王懋, who according to WYLIE (I. I. p. 161) towards the close of the 12th century wrote the *Yé k'oh ts'ung shu*, 野客叢書, "a large accumulation of isolated criticism on national antiquities, esteemed one of the best works of this class, though not altogether free from errors".

² This reminds us of Mañjuçrī and Samantabhadra, the Bodhisattvas mentioned in the former paragraph.

we read the following inscription: 'Eighth month of the sixth year of Yuen-fung (i. e. A. D. 1083). *Lung-mien shan-jen Li Kung-lin*, 龍眠山人李公麟 (Li kung-lin, the man who inhabits Mount *Lung-mien*)'."

If we may believe this inscription, in A. D. 1083 Li Kung-lin called himself "the man of Mount Lung-mien", although we learn from Giles (p. 108), that in 1100 he retired to the Lung-mien Hill, from which he adopted his fancy name and where he died in 1106. The name Li POH-SHI seems to indicate the same great painter.

§ 23. *The Sung dynasty (A. D. 960—1279) was the time, when the cult of the 500 Lohans spread in China, especially in Chehkiang province, and when the artists began to represent them in clay and painting.*

The preceding paragraphs (§§ 13—22) have taught us that before the end of the tenth century (A. D. 988), as far as we know, in the ancient Chinese biographies of Buddhist saints no mention was made of the 500 Lohans. Then those of *T'ien-t'ai-shan* were apparently well-known.

The Indian story of the 500 blind beggars, who, after having reached Arhatship at once, spread and lived in the mountains and woods, performing miracles and bestowing felicity upon mankind, was translated in the fifth century.

As to the idea of 500 Arhats living in caves on one mountain and appearing among mankind, this was familiar to the Chinese readers of HÜEN-TSANG'S *Si-yuh-ki* from the middle of the seventh century (A. D. 646). The worship of a similar group (supposed to reside at the Rock Bridge on Mount *T'ien-t'ai*), however, spread much later, in the tenth century. Then the "Hall of the 500 Lohans" was erected on this mountain, their pictures were painted and in A. D. 984 their images were made. About the same time the Lohan chapel of the *Tsing-ts'zē-szē*, a Dhyāna monastery in *Hang-cheu*, was built and clay or wooden images of the 500 Arhats were dedicated.

In the 11th century the images of the *Tszē-fuh-szē* in *Kwang-cheu*, and those of the *Tsien-ching-yuen* in *Hang-cheu* were erected, and FAH-NENG painted his picture of the 500 Lohans, described by TS'IN-KWAN (A. D. 1080). Also Li Lung-mien's 500 Lohans date from this time.

The 12th century saw the Japanese priest EISAI, the propagator of the Dhyāna sect in Japan, worshipping the 500 Arhats of the Rock Bridge on Mount *T'ien t'ai*.

The cave of the 500 Lohans on Mount *Yen-fung*, the "Wild geese-peak" in *Wen-cheu*, contained their images, carved in the rock, and the garden of the "Lohan-hall" at the foot of *Ts'ing-shan* in *Ts'ing-cheu* was an imitation of a cavernous mountain, inhabited by Bodhisattvas and Arhats. As the main places of this cult were all situated in Chehkiang province (*T'ien-t'ai* as well as *Tsing-ts'zē-szē* and *Yen fung*) we may be sure that this province was their original and principal seat.

Thus we see that the cult of the 500 Lohans rose in Chehkiang province in the tenth century and flourished in the two succeeding centuries. Probably it started from Mount *T'ien-t'ai*, which remained its main seat, and it was especially propagated by the Dhyāna school. We shall see below, that this was also the case in Japan.

C. The Five hundred Rakans in Japan.

§ 24. *The only Chinese pictures of the 500 Lohans in Japan: a hundred kakemono's, painted in A. D. 1178 by LIN T'ING-KWÉI (林庭珪) and CHEU KI-SHANG (周季常), and preserved in the Rinzaï shrine Daitokuji (大徳寺) at Kyōto.*

The *Nihon hyakkwa daijiten* (Vol. IV, p. 333), which states that there are very many different pictures of the 16 Arhats in Japan, but very few of the 500 Arhats, gives us the following details about the only Chinese pictures of the 500 Lohans, found in Japan.

At the present day there are 82 pictures, in each of which five Arhats are represented, among the treasures of the *Daitokuji* in Kyōto. This "Temple of the Great Virtue" belongs to the *Rinzaï* branch of the *Zen* sect (the Dhyāna school), and was built in A. D. 1323. Originally there were 100 of these pictures, but six of them were lost early, and twelve others are in the *Boston Museum*, so that there are 82 left. According to tradition they were originally treasures of the *Jufukuji* (壽福寺) in Kamakura. This is also a sanctuary of the *Zen* sect, founded in the beginning of the 13th century by the famous priest EISAI (榮西), who, as we saw above (this chapter, § 16) had worshipped the 500 Lohans of the Rock Bridge on Mount *T'ien-t'ai*. He may have brought these pictures with him from China, although this is not stated by the tradition. From *Jufukuji* they came into the hands of the Hōjō family at Odawara, and after having taken this town (A. D. 1590) Toyotomi Hideyoshi presented them to Hōkwōji (方廣寺), the new Tendai temple with an enormous image of Vairocana, built by Hideyoshi in A. D. 1586, but destroyed by an earthquake in 1596. It was rebuilt in 1612, but as we read that the Arhat pictures were finally deposited in the treasury of *Daitokuji*, we may guess that this took place in 1596. Yet it is also possible that they were preserved in Hōkwōji also after 1612 and were transferred to *Daitokuji* at a later date.

Some of the 82 pictures, left in the temple, wear inscriptions, written with *kindei* (金泥, a kind of gilt paint). We learn from these inscriptions that they were made during the Southern Sung dynasty in the 5th year of the Shun-hi era (A. D. 1178), in order to be presented to the *Hwui-ngan* monastery (*Hwui-ngan-yuen*, 惠安院) in *Ming cheu* (明州), i. e. Ning-po fu, 甯波府, in Chehkiang province. The style of the two painters, CHEU KI-SHANG (周季常) and LIN T'ING-KWÉI (林庭珪) is different; the author of the article in the *Nihon hyakkwa daijiten* evidently prefers and admires that of the latter. He remarks that, although there are

many Buddhist pictures from the Sung dynasty, which have been dated by careful examination, there are very few paintings of that period, of which both date and painter are positively known. If one wishes to get acquainted with the Buddhist paintings of the Sung dynasty, in the first place he ought to take these pictures as a base for his studies, for they are excellent specimens of this art.

It is curious that 12 of these precious paintings have found their way from the Japanese temple to the *Boston* Museum. ŌMURA (Ch. IX, p. 22) does not mention this fact, but says that "18 of the 100 pictures are later supplements (後補)" (to substitute those lacking). TAKI SEI-ICHI, the well-known expert on Chinese and Japanese art, in his article on *Arhat paintings of the Sung dynasty* (Kokkwa, Nr. 238, pp. 277sq.) gives a reproduction of one of these paintings (Kokkwa Nr. 238, Plate II, by CHEU KI-SHANG, our fig. 2; a second one, by the same master, Kokkwa 274, Plate I, p. 209). There he says that notwithstanding the inscriptions on the pictures they were long mistaken for the work of Kwan-hiu. He also states that 12 of these pictures were sold abroad, and replaced by others made by a modern painter, whereas 6 are the work of a Kano painter, to replace originals which had been lost. Some of the remaining pictures are excellent, but the others are somewhat inferior. In his opinion those of CHEU KI-SHANG are technically superior to those of LIN T'ING-KWÉI. As to these painters he says: "We have searched in vain for information on this subject in Chinese biographies. It is rather strange that, while painters of minor note in those days received notice from biographers, accomplished artists like these should have been left unnoticed. Most likely they were Buddhist painters who, having lived in obscurity without Court patronage, were neglected by historians, as has been the case with many others of their profession in similar circumstances." With regard to CHEU KI-SHANG's picture, reproduced by him, he states that it belongs to the best Chinese paintings of Arhats now extant in Japan. "And its value is all the greater because of the inscription which explains the date and authorship. Even this single fact intitles this and some other pictures in the series to the worthy distinction of being classed as rare relics of ancient art. We may almost say 'the only remaining examples' of the kind; for the majority of ancient Chinese paintings on the subject still extant are *mere copies*, and those considered to be masterpieces have no inscriptions." He concludes his interesting article by saying that he does not agree with those who attach more value to the paintings of the *Tōdaiji* and the *Tōkyō Fine Art School* than to those of the *Seiryōji* and the *Daitokuji*. In his opinion those of the *Seiryōji* are excellent models of Arhat painting during the Northern Sung dynasty, and those of *Daitokuji* of that of Southern Sung.



Fig. 2. The 500 Lohans of
Daitokuji (Kokkwa Nr. 238).

§ 25. *The oldest Japanese pictures of the 500 Rakans (A. D. 1290 and about 1340).*

According to the *Tenka Nanzenji ki* (天下南禪寺記),¹ written in A. D. 1413 (Ō-ei 20), in the Shō-ō era (A. D. 1288—1292) a "Precious Hall of the Great Arhats" (大羅漢寶閣, *Dai Rakan hōkaku*) was built in the Nanzenji, 南禪寺, the main temple of the Rinzai branch of the Zen sect in Kyōto. This Nanzenji was first a palace, but was changed into a temple in A. D. 1290. In this "Precious Hall" a votive tablet with five golden characters is found, an imperial autographic offering to the 500 Arhats. When the Hall had been built, the pictures of the 500 Rakans were painted, in Ōmura's opinion the first Japanese specimens of this kind.

The *Tōkai ichi-ō shū* (東海一漚集), written by the Zen priest ENGWATSU OSHŌ, 圓月和尚, who lived A. D. 1300—1375, relates about pictures of the 500 Rakans, painted in the beginning of the Nambokuchō period (1336—1392) by BES-SHŪ REIKŌ (別宗令公), a monk of the Rinzai temple Kenchōji (建長寺) in Kamakura.² At the present day these paintings are not in this sanctuary.

§ 26. *The fifty pictures of the 500 Rakans, painted in A. D. 1383—1386 by CHŌ DENSU (兆殿司), and preserved in the Rinzai temple Tōfukuji (東福寺) at Kyōto.*

The *Nyoran shasetsu*, 如蘭社話, of May 1889 (Meiji 22) contains details, about CHŌ DENSU's 500 Arhats. This famous painter, whose real name was MINCHŌ, 明兆, was a monk of Tōfukuji, the well-known Rinzai shrine at Kyōto. He was *densu*, 殿司, "Chief of the Hall", of this sanctuary, hence the name by which he is generally called in the world of art. He lived from 1352 to 1431, and in 1383 painted his own portrait and sent this to his native place as a present for his mother; on this picture he wrote the date and his own age (32, according to the Japanese way of calculating the years of one's age.) He sent her this portrait as a substitute for himself, because he could not go to see her on account of his having decided to start a great work, i. e. to paint the 500 Rakans. Three years later, in 1386, he wrote an addendum (跋, *batsu*) to a "Document of sacrifice to the Arhats" (羅漢供祭文), in which we read: "Beforehand I painted the pictures of the 500 Rakans and caused them to protect the front gate of the temple." Thus we know, that he had finished his meritorious work before 1386.

These facts, which we learn from the *Nihon hyakkwa daijiten* (Vol. IV, p. 333), agree with the statement of the *Nyoran shasetsu*. The author of this book first praises the beauty of the paintings and tells us that war or riots had caused the loss of several of them; three of these were still lacking, the others having been found back. Then he gives the text of a writing roll entitled "Text of worshipping the Arhats"

¹ *Gunsho ruijū*, 群書類聚, Nr. XV, Ch. 431, p. 229.

² Quoted by the *Nihon hyakkwa daijiten* II. and by Ōmura II.

(祭羅漢文) and dating from the seventh year of the Ō-an era (A. D. 1374). It is a praise of the Sixteen Rakans, who, as the worshippers had heard, were seen living in the world and handing down the exalted Law of the Buddha. In order to retribute this blessing they presented offerings of incense, flowers and vegetables to these Rakans. When their virtues had been praised, they were described as follows. "Some of them have their eyebrows hanging to the ground; others have eyes, emitting a majestic radiance. Some reside on the top of a snowy mountain, ten thousand fathoms high, others under a tree in a misty, vaporous valley, a thousand fathoms deep. There are some who dwell in a golden shrine, a hall of jade or silver or pearl, a rock cave, a fragrant wood, a heavenly palace or a cave of the immortals (sien). They all preside over hundreds and thousands of relatives, all holy men, residing in the highest fruit (i. e. in Arhatship). We may compare them to a wood of sandal trees, surrounded by none but sandal wood (no trees of lower kind). There are also among them, who have red hair, and whose hands raise an almsbowl of jade, or who have white feet and wear golden rings in their ears. They are the *kilin* and the dragons of the World of the Law; they are Çakra, the Sun and the Moon!" Finally the Sixteen Arhats were said to hear and fulfill all the prayers of their worshippers, and they were implored to descend with all their relatives to the place of sacrifice and to receive the offerings.

A note of a later priest relates that this document was picked up on the road by a boy and presented to MINCHŌ (CHŌ DENSU) at the very day when he started painting the 500 Rakans. He considered this a lucky omen and stored it away as a secret treasure. When he had finished the work and offered the pictures in sacrifice to the temple, he took the document out of the box in which he had preserved it, and showed it to the Zen priest Taikō (退耕), prior of Nanzenji. On seeing the document and the paintings the old priest greatly rejoiced and wrote a Chinese poem, which he presented to the painter. In the two first lines he praised the holiness and the transcendental power of the 500 Arhats; in the two last he declared Minchō to be an Arhat himself and to have manifested himself in two bodies, namely as the painter and as one of the Arhats whom he painted. As he added the date (the 17th day of the 10th month of the year 1386), we know that then the pictures were offered in sacrifice to the sanctuary.

The *Nihon hyakkwa daijiten* says that five of the fifty pictures are lacking. The author admires their beauty of line and colour, and even prefers them to the Chinese paintings of Daitokuji (above § 24). Their faces and eyes are almost like those of living men. With regard to their style, however, he remarks that, when comparing these pictures with others wearing MINCHŌ's seal, one cannot help doubting whether it is not the work of somebody entirely different. One glance is sufficient to recognize the *Ming* style, whereas those of *Daitokuji* are painted in the *Sung* style.

In the same temple (*Tōfukuji*) also the *sketches*, which Minchō made before painting those pictures, are preserved; three of these sketches are lacking, so that now there are 47 sketches and 45 pictures of this set in the treasury of the temple.

Below (Ch. III § 39) we shall see that also a set of Sixteen Rakans, painted by MINCHŌ, was preserved in the same sanctuary, but was lost when the temple was for the greater part destroyed in 1881.

TAKI SEIICHI (*Kokkwa*, Nr. 187, pp. 159sq., Pl. II.) gives one of the pictures of the 500 Rakans and deals with MINCHŌ. He states that many ancient writers praised this famous artist, and refers to KANO EINŌ (狩野永納) 's *Honchō gwashi* (本朝畫史), „A History of Japanese painting“, written in 1693. There we read that MINCHŌ successfully followed LI LUNG-MIEN and YEN HWUI (latter part of 13th century); that in Buddhist painting he was unrivalled and even not to be surpassed by the masters of the Sung and Yuen dynasties. The Shōgun Ashikaga Yoshimochi (1386—1428) greatly admired his art and often invited him to his palace. TAKI states that this praise is exaggerated, and that, although Minchō's work was admirably broad of conception and bold of touch, it fell short in grace and beauty. This was due, however, to the fact that he was one of those who *introduced* the Sung and Yuen styles, instead of having deeply penetrated into them like later masters, as Sesshū and Motonobu. As to his 500 Arhats, in the course of time five of these paintings of the *Tōfukuji* were lost. Dr. KÜMMEL kindly pointed out to me, that two of them, which were lost since the Ōnin war (1467—1468), were replaced by pictures of Kano Eitoku (1543—1590), and that three others, which disappeared in Bunkyū 2 (1862), now belong to different collections in Japan and Berlin (formerly Coll. Jacoby, now Oriental Art Department, our fig. 4). Cf. the official list of the National Treasures (1903), I p. 24; Tajima, *Gumpō Seigwan* I (1912).

According to the *Kokkwa* (Nr. 259, p. 139, Pl. V and VI) Viscount Fukuoka in Tōkyō possesses three similar kakemono's, two of which are reproduced in that number. They bear MINCHŌ's signature and their artistic value is equal to that of the *Tōfukuji* paintings.

Other reproductions of the *Tōfukuji* pictures are found in the *Kokkwa* Nr. 30 (Pl. II) and Nr. 104 (Pl. I), the former being the same as that reproduced in colours by TAJIMA, *Select Relics* XVIII, Pl. 14 (cf. our fig. 3).

TAJIMA (*Sel. Relics* I, Pl. 16 and 17, who calls the painter MYŌCHŌ, as his name is sometimes pronounced instead of *Minchō* (the character 明, *ming*, having the three pronunciations *mei*, *myō* and *min*) there reproduces another of the *Tōfukuji* pictures of the 500 Arhats. He praises them very much and says that they are so excellently done, that some critics attribute them to some Chinese monk of the Sung or Yuen dynasty.



Fig. 3. Minchō's 500 Arhats.
Tōfukuji, Kyōto (Sel. Relics).



Fig. 4. Minchō's Arhats. Museum, Berlin.

§ 27. *Three later sets of pictures representing the 500 Rakans, one of which was composed by means of the characters of the Lotus sūtra.*

The same Japanese encyclopaedia informs us of the presence of a set of paintings, representing the 500 Rakans, in Gokokuji, 護國寺, a Shingon shrine in the North of Otowa itchōme, Tōkyō. They are 40 in number, and they were painted by Hokkei Gemmyō, 北溪元明. According to the history of this temple "in the spring of Empō 5 (A. D. 1677) the monk HOKKEI painted the 500 Rakans, more than 50 pictures in all". In 1884 thirteen of them were destroyed by fire. Tradition says that they are copies of Chō Densu's paintings in Tōfukuji, dealt with in the preceding paragraph.

The *Rakan zusanshū* (1850) (Ch. III, p. 35) refers to a "History of the pictures of the 500 Rakans of *Ji-un-san Ryūkōji*" (慈雲山龍興寺), written by the Buddhist priest DAITEN, 大典, who in 1791 visited this temple and wrote this paper at the prior's request. It was a shrine in *Kohinata* (小日向), Yedo.

We do not read to which sect it belonged, but another temple of the same name, also in Musashi province (Tagaya-

mura, Kamizaki), is a sanctuary of the *Rinzai* branch of the Zen sect, which specially worshipped the Arhats.

KATŌ NOBUKIYO (加藤信清), a Yedo official, liked painting Buddhist pictures, because this was a virtuous, meritorious work. As it was written in Buddhist texts that copying sūtras was also a meritorious work, he considered it a still higher virtue to *paint Buddhist pictures by means of holy texts*. Thus he composed 50 pictures, each representing 10 Rakans, and merely consisting of characters of the *Hokkekyō* (the *Saddharma pundarika sūtra*). But before he started this enormous undertaking, he had painted Buddhas and Bodhisattvas by means of sūtra texts,

receiving divine approval in a dream. Then, having heard that the 500 Rakans manifested their miraculous power all over the world, he wanted to paint them by means of the text of the *Hokkekyō*, but he was too poor to carry out this plan without pecuniary assistance. Thereupon Yōkoku, the prior of *Ryūkōji*, promised him to afford the funds by sparing clothes and food, and Nobukiyo made a vow to paint the 500 Rakans within five years. Living in seclusion and strict religious purity, separated from his wife and children, he steadily painted, without feeling any fatigue. Owing to divine assistance he never omitted any character of the text nor made any mistake. After three years he had finished more than thirty pictures. In 1791, when Daiten visited the temple, the fifty paintings were all ready and, as it happened to be a festival of the monks, they were all exhibited. Daiten, who never had seen such paintings nor heard about them, was filled with admiration, and at the request of the new prior (Yōkoku had died in the mean time) decided to write the paper from which we learn these details.

The Arhats (ten on each picture) were surrounded by assistants, birds and quadrupeds, plants and trees. Halls and porticoes, mountains and streams, woods and wells, clouds and vapours, rocky cliffs and valleys formed the scenery in which they were represented, and all kinds of utensils were seen about them. Not only their bodies, their garments, even the pupils of their eyes consisted of characters, but also all their surroundings were composed in the same way. The colours were green, white and gold; the characters were as small as fly's heads, and on one of the pictures they were only readable by means of spectacles. Similar pictures, according to Daiten, were never seen before, neither in olden times nor in his own days. We may add that, if this statement is correct, we cannot but gratulate those ages which had not known this childish and tasteless way of showing one's devoutness by degrading art to a kind of puzzle.

With regard to calligraphy connected with painting we may refer the reader to TAKI SEIICHI's article in the *Kokkwa* (Nr. 201, pp. 584 sqq.) where a picture by ENJINSAI (time?) is reproduced, composed of characters. It represents the *Sixteen Arhats*, descending on a cloud. "All the characters were taken from sacred texts and arranged exactly as they were in the original passage. Sometimes the *Tahō-tō* (大寶塔, "Prabhūtaratna Stūpa") is similarly treated, in which case it is represented with characters found in the texts of the *Hokkekyō*. And this practice originated in the incident, related in that holy writing, that once there appeared in the place where Buddha was preaching, a *Tahō-tō* which revealed the merits and blessings of the teachings found in the sacred scriptures. All such works of art which essentially sprang from religious motives, from an artistic point of view are in many respects crude and infantile in despite of the remarkable skill displayed. In effect, works of this class are apt to end in a farce, with however much sincerity and pains they may have been executed."

According to ŌMURA (l. 1. p. 22) not long ago KANO ISSHIN (KAZUNOBU?) (狩野一信) painted the 100 pictures of the 500 Arhats, preserved in Zōjōji, 増上寺, the famous Jōdo temple in Shiba, Tōkyō.

§ 28. *The stone images of the 500 Rakans of Rakanji, a cave temple near Atoda village, Buzen province (14th century).*

The Rinzaï priest ZEKKAI (絶海), who lived from A. D. 1336 to 1405,¹ wrote a "Record (litt. engraved inscription) on the Relic-pagoda of Rakanji in Buzen province" (豊州羅漢寺舍利塔銘, *Bushū Rakanji sharitō mei*)². There we read: "Rakanji in Bushū is an excellent place, protecting the West, and combining the beauty of T'ien-t'ai-shan and Yen-fung (the famous Chinese mountains inhabited by the 500 Lohans, cf. this chapter §§ 16 and 17)³. In the spring of the fifth year of the Embun era (A. D. 1360) the Buddhist priest SHŌKAKU (昭覺) for the first time entered a rock cave (石室) (on that mountain) and lived there. Finally it became a 'precious priest house' (寶坊, i. e. a splendid temple, hewn out in the cave). After four or five years a Buddhist priest, KENJUN (建順) by name, on seeing the wonderful, concave and convex shapes of the rock (inside the cave), with his hands carved 500 images of Rakans (in the rock), whose size was gigantic and whose miraculous, blessing power was often manifest."

Then follows the history of the pagoda, in which a small relic was preserved, presented to the temple by some people from Nagato. The monks thought that it was a common *hamaguri* pearl, and did not take notice of it; but the prior, Shōgaku, whom they had not told about the object, dreamt that it was a relic of the Buddha from King Aśoka's stūpa. Then he went to the place in Nagato, where the people who had presented the relic had said to come from, but as he did not find them he got convinced that it was a present from some deity. For this reason he decided to erect a pagoda to preserve the relic, but in A. D. 1384 he died before having carried out this plan. His pupil SEITAKU (省卓) went to Kyōto and by letter communicated the matter to the Shōgun ASHIKAGA YOSHIMITSU, who then personally wrote the characters 羅漢, *Rakan*, and presented these to the temple. At the same time the Shōgun called the mountain Gishakutsu, 耆闍窟, i. e. Ghrḍhrakūta, thus comparing it with the famous Vulture Peak near Rājagṛha, with its caverns inhabited by ascetics. A retired governor of Musashi, KEIGON KOJI (桂巖居士), then built the pagoda, and adorned it in a royal way. Beyond the relic of the temple he placed in the pagoda six other relics, which he had hitherto preserved in his own

¹ Cf. the *Nihon bukke jimmei jisho*, pp. 810 sqq. s. v. *Chūshin*.

² Quoted in the *Rakan zusanshū*, Ch. III p. 27; cf. YOSHIDA TŌGO's *Dai Nihon chimei jisho*, Vol. I, p. 1423, where the beginning of the same text is given as found in the *Shōkenkō*.

³ As only the character 雁 is given (鍾台雁之秀), it may also mean *Yen-tang-shan* in T'ai-cheu (cf. above, this chapter, § 14).

domestic chapel. Thus the Rakan shrine was honoured by men of high rank as well as by the Shōgun himself.

YAMAZAKI BISEI (山崎美成) in his *Teisei kidan* (提醒紀談, written in 1850, Ch. I, p. 11) relates as follows. "When being on a journey to the West, I went to worship the stone images of the 500 Rakans at Atoda village, Shimoge district, Buzen province. There is a 'pure house' (精舍, *shōja*, i. e. a monastery) called *Gishakutsu-zan Rakanji*. There one ascends a steep acclivity called *Oi no saka* (老の坂, 'Slope of Old age'), and there is another spot named *Te-no-hira-gaeshi*, 'Turning upwards the palm of the hand' (a very easy matter). Then one crosses a natural rock bridge (*ishibashi*, 石橋), which is very dangerous, as it is a natural one. In the rock the 500 Rakans are carved as well as the *Four Deva kings*, the *Eight Nāga kings*¹, *Sūrya* and *Candra* (the devas of Sun and Moon), *Brahmā* and *Çakra* (i. e. Indra, the ruler of the devas), *Samantabhadra* and *Mañjuçrī* (*Fugen* and *Monju*) etc. The main hall itself is also cut out in the rock, with its ceiling and walls; it is wonderful!" Then follows the same passage from Zekkai's paper, quoted above.

In 1706 the Buddhist priest SHIBAN (師蠻) also mentioned the rock bridge, and states that there were more than 700 figures, carved in the Embun era (1356 to 1360), strange stone images of *Çākya-muni*, *Mañjuçrī*, *Samantabhadra*, the *Ten Great Disciples* (cf. above, this chapter, § 11), the *Eight Arhats* (八應真) (this must be the *Eight Nāga kings*), the *Five hundred Çrāvakas* (聲聞, personal disciples of the Buddha) and *ji-ei kongō* (侍衛金剛), "attending and protecting vajras", i. e. menacing attendants.²

Other writers of the eighteenth century also mention this cave shrine and its images. There we read that it is a famous, old sanctuary, and that the size of the images vary from three to four, and the smaller ones from one to two shaku (feet of ten inches). The ceiling of the temple is supported by pillars; the mountain is steep, has a pale yellow colour and a poor vegetation. On the west side there is a cavernous mountain called "The Old Rakan"³. Another work speaks of a cave which from far resembles a bridge, and of the neighbouring Yaba rivulet (耶馬溪)⁴.

¹ Cf. my treatise on the *Dragon in China and Japan*, p. 4.

² In the *Empō dentō roku*, 延寶傳燈錄 or "Record of the transmission of the lamp (of the Law) in the Empō era (1673—1680)", written in 1706 by the Buddhist priest SHIBAN, who in 1702 wrote the *Honchō kōsōden*, cf. below, Ch. IV, § 7), and quoted by YOSHIDA TŌGO in his *Geographical Dictionary of Japan* (*Dai Nihon chimei jisho* Vol. I, p. 1423, s. v. *Rakanji*).

³ The *Saiyū zakki* (西遊雜記, "Various records of journeys to the West"), written by FURUKAWA TATSU (古川辰), who lived in the Kwansei era (1789—1800) and also wrote a *Tōyū zakki* or "Various records of journeys to the East", is also quoted by YOSHIDA TŌGO with regard to this Rakan temple. This work refers to the *Yūken shōroku*, 輪軒小錄, written by ITŌ CHŌIN (伊藤長胤, the eldest son of the famous commentator of Confucius, Itō Jinsai, who wrote a great many books and lived from 1670 to 1736).

⁴ The *Daihasshū yūki*, 大八洲遊記, quoted by YOSHIDA TŌGO, l. 1.

As SHŌKAKU, the founder of the temple, was a Rinzai priest,¹ whose title was ENKAN ZENSHI, 圓龕禪師, we know that this cave shrine was a *Rinzai* sanctuary. The *Zen* sect had the devoutest belief in the Arhats, and of this sect the *Rinzai* branch seems to have specially worshipped the 500 Arhats, as it had been founded by EISAI.

The rock bridge was, of course, the reason why Shōkaku chose this cave for founding a temple for the Arhats. It reminded him at once of the temple of the *Rock Bridge* on *T'ien-t'ai-shan*, the Chinese dwelling place of these saints, and he decided to copy it in his own country.

We read in the Buddhist biographical dictionary, entitled *Nihon bukke jimmei jisho* (1903)², that in the beginning of the Ryaku-ō era (1338—1341) Shōkaku arrived at the spot, painted the 16 Rakans and hung these in the cave, which he called the *Gr̥dhrakūta* cave.

In Embun 4 (1359) KENJUN came, sat down in the cave for a year (in meditation), then repaired the little shrine and with Shōkaku made 700 stone images inside the cave, each about three shaku high. In the middle stood Čākyamuni, with Mañjuçrī on his left and Samantabhadra on his right hand, and in front of him the 10 Great Disciples, the 500 Arhats and their attendants. Judging from this description one would be inclined to think that the images were not cut out in the rock, but carved and placed separately. On the 15th day of the 10th month of 1360 (evidently he had made the images in a very short time) he invited a thousand monks, and GWATSUDŌ OSHŌ (月堂和尚) of *Shōfukuji* (聖福寺) was the leader of the dedicatory ceremony. The next day KENJUN wrote a gāthā (a hymn) and explained its meaning, whereupon he "returned to *T'ien-t'ai-shan* in China". Here we learn that KENJUN was a *Chinese*, and not a Japanese priest, for the character 歸, which is used here, means "return home". At the same time we see that he came from *T'ien-t'ai-shan*, which fact forms a close connection between the Chinese and the Japanese groups of the "500 Arhats of the Rock Bridge". As to SHŌKAKU, he converted the people of the whole region, and died in 1384. This passage is quoted from the *Honchō kōsōden*, written in 1702 by the priest Shibā.³

§ 29. The wooden images of the 500 Rakans of an Ōbaku shrine in Yedo, dedicated in 1696 by the priest Shō-un (松雲).

The *Nihon hyakkwa daijiten* (Vol. IV, p. 334) gives us the history of a Yedo

¹ Cf. the *Empō dentō roku*, 1. 1., we learn from the *Nihon bukke jimmei jisho*, p. 642, s. v. *Shōkaku*, that he was a Rinzai priest.

² S. v. *Shōkaku*, p. 642.

³ Cf. below, Ch. IV, § 7. The *Nikken roku*, 日件錄, quoted in the *Rakan zusanshū*, Ch. III, p. 28, says that a pupil of *Taikan zenshi*, called *Seikō*, by drawing lots was appointed to lead the dedicatory ceremony.

The 500 stone Rakans of Gishakutsuzan Rakanji, made by Kenjun, are also mentioned by the *Shiojiri*, 塩尻, Ch. 55, p. 4.

temple, belonging to the third branch of the Zen sect, called the *Ōbaku* sect. It is situated in Megoro village near Tōkyō, its name is *Ten-on-zan*, 天恩山, "Temple of Heavenly Favour", and in 1696 it was opened by TETSUGAN DŌKWŌ, 鐵眼道光. SHŌ-UN, 松雲, (1648—1710), a former pupil of this priest, in the Teikyō era (1684—1687) had made a vow to carve wooden images of *Çākṣamuni* (60 shaku high) and of the 500 Rakans, and after having obtained the assistance of several prominent priests had started this immense work. In 1695 he had completed it, after having incessantly worked near the Kinryū temple of Asakusa. In the same year the Shōgun Tsunayoshi presented him with a piece of ground of 1500 *se* (45000 *tsubo*, i. e. about 37,5 acres) at Kameido village near Yedo, to build a temple for his images.

There he erected a temporary shrine, which at his request was opened by Tetsugan, and made a branch temple of *Ōbakuzan Mampukuji* (黃蘗山萬福寺), the main shrine of the *Ōbaku* sect in Uji. The next year the priest KŌSEN, 高泉, celebrated the ceremony of opening the eyes of the images. In 1713 another priest arrived in Yedo and made a vow to build a main hall for these Rakans, as they hitherto were placed in a temporary shrine. By collecting money for ten years he succeeded in erecting a Buddha hall and houses for the monks, and in 1727 dedicated these buildings in the same compound, which was enlarged by a present of more than 3000 *tsubo* by the Shōgun Yoshimune. In 1856, however, the terrible storm of the eighth month of that year (Ansei 3) *destroyed the main hall with all the images*. In 1887 the sanctuary was removed from Kameido to Honjo district, and in 1909 to Megoro, where a new chapel was built.¹

This account teaches us, how also the third branch of the Zen sect (*Ōbaku*, introduced into Japan in 1655), worshipped the 500 Arhats; how two Shōguns showed their interest in the matter by presenting the site to build the temple on, and how the Yedo people contributed money to have the images carved and the buildings erected.

We may finally mention the modern stone images of the 500 Rakans of *Shariji* (舍利寺, "*Çarīra* temple"), which according to ŌMURA (l. l. Ch. IX) have no value as objects of art.

§ 30. *The Rinzai and Ōbaku branches of the Zen sect propagated the cult of the 500 Rakans in Japan.*

Whereas in China the Dhyāna priests were the principal propagators of the cult of the 500 Lohans, this was still more the case in the land of the Rising Sun.

¹ It is curious that ŌMURA (l. l. Ch. IX, p. 22) says that these wooden images of the 500 Rakans, made by SHŌ-UN, are in the *Rakanji* in *Fukagawa* district, Tōkyō, and that they are of no value from an artistic point of view. Ōmura evidently supposed that the images still existed, and that they were in *Fukagawa* instead of *Honjo*; he wrote this in 1908 (the work was published in April 1909), before the shrine had been transplanted to *Megoro*. As to the images, it may be that they were heavily damaged, without being entirely destroyed, and that their remainders are still preserved.

We saw above (this chapter, § 16) that in A. D. 1168 the Japanese priest EISAI, the celebrated founder of the Zen sect in Japan, visited *T'ien-t'ai-shan* and worshipped the 500 Lohans of the Rock Bridge. During his second sojourn in China (from 1187 to 1191) he spent a long time on the same mountain, and after his return to Japan, in 1192, he began to preach the *Rinzai* doctrine. As the only Chinese pictures of the 500 Lohans, preserved in Japan, i. e. those of *Daitokuji* in Kyōto (above, this chapter, § 24), which were painted in 1178, according to tradition originally had been treasures of *Jufukuji* in Kamakura, founded by EISAI in the beginning of the thirteenth century, we should feel inclined to suppose that he himself was the man who introduced these pictures. But even if this was not the case, the *Rinzai* sect at any rate is sure to have brought them from China to Japan. It was she who painted the oldest Japanese pictures of the 500 Rakans in the thirteenth and fourteenth centuries, as we stated above in §§ 25 and 26. The most famous of all were those painted in A. D. 1383—1386 by the *Rinzai* monk MINCHŌ, alias CHŌ DENSU, and preserved in *Tōfukuji* at Kyōto.

Rakanji, the cave temple near Atoda village in Buzen province (§ 28), was founded by the *Rinzai* priest SHŌKAKU, a record of it was written by the *Rinzai* priest ZEKKAI, and we may be sure that KENJUN, i. e. the Chinese monk KIEN-SHUN, who made the stone images of the 500 Arhats of this shrine, and dedicated them in A. D. 1360, belonged to the same branch of the Dhyāna school. Thus a Japanese counterpart of the 500 Lohans of the *Rock Bridge* on *T'ien-t'ai-shan* was established by the *Rinzai* monks.

Although the second branch of the Zen sect, the *Sōdō-shū*, founded by DŌSEN in 1227, evidently did not play a part in the history of the cult of the 500 Arhats in Japan, it greatly worshipped the *Sixteen Arhats*, as we shall see below.

The third and last branch, the *Ōbaku-shū*, introduced in 1655 by the Chinese monk YIN-YUEN, (INGEN ZENJI, 隱元禪師), was warmly accepted by the Courts of Kyōto and Yedo. In 1659 he obtained a piece of ground at *Uji* in Yamashiro, and there built the *Ōbakuzan Mampukuji* called after the *Hwang-poh* temple in the Chinese province of Fuhkien. The preceding paragraph showed us how this sect worshipped the 500 Arhats, and how it enjoyed the favour and assistance of the Shōguns in propagating this cult.

It is quite clear why the *Rinzai* sect worshipped the 500 Arhats, whereas the *Sōdō* branch of the same Dhyāna school seems not to have paid much attention to them. The former came from the *South* of China, whereas the *Sōdō* sect represented the northern branch of the Dhyāna school. EISAI introduced their cult directly from *T'ien-t'ai-shan*, and afterwards the *Ōbaku* doctrine, which had its original seat in Fuhkien, i. e. also in the South, evidently continued the southern cults.

Miszellen.

Die Wiedergabe fremder Völkernamen durch die Chinesen.

Eine Bemerkung zu J. J. M. De Groot's letztem Werke.

Im Eingang seines neuen Werkes Die Hunnen der vorchristlichen Zeit (Berlin und Leipzig 1921) erörtert De Groot die ältesten chinesischen Namen der Hiung-nu oder Hunnen. Dabei stellt er fest (S. 6), daß allen diesen Namen nur ein phonetischer Wert beizumessen sei, und fährt dann fort: „Wenn also Prof. Franke aus 薰粥, „stinkender Brei“ und aus 薰鬻 „stinkende Krautfresser“ liest, obschon 薰 überhaupt nicht stinkend, sondern wohlriechend bedeutet; und wenn er dann 匈奴 Hung-nö mit „Skaven von Hung“ und 狻狷 Hiön-un mit „langnasige Hunde“ übersetzt, so ist das alles gewiß nur Scherz.“

Wer hier Anwandlungen von Belustigung verspürt, möge zunächst einmal nachlesen, was ich über diese Namen gesagt habe. Auf S. 4f. meiner Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türk-Völker und Skythen Zentralasiens steht folgendes zu lesen: „Sie (die Chinesen) nannten diese Stämme (im Norden und Westen) allgemein Jung 戎 d. h. „die Kriegerischen“, „die Wilden“ oder Schan jung d. h. „die Wilden von den Bergen“. Die Bezeichnung, die sowohl in den ältesten Geschichtswerken, als auch im Schi king und im Schu king vorkommt, ist, wie sich sogleich ergeben wird, offenbar die chinesische Form eines fremden Namens und soll gleichzeitig den Charakter oder die Beurteilung des bezeichneten Volkes andeuten. Diese Art der Namengebung ist eine Gewohnheit, die die Chinesen bis heute nicht verloren haben.“ Es folgt dann eine Zusammenstellung der übrigen Namen für jene kriegerischen Stämme, die auch De Groot aufführt, und die ich, zur weiteren Verdeutlichung der chinesischen Gewohnheit, übersetzt habe. Und danach heißt es am Schluß: „Alle diese chinesischen Bezeichnungen führen uns auf einen alten Namen, der Hiun oder Hun gelautet haben muß, der sich dann in dem indischen Hüpa und dem griechischen Χουνοί wiederfindet und sich in unseren „Hunnen“ bis heute bewahrt hat.“ Wenn also De Groot noch besonders nachweisen zu müssen glaubt, daß die chinesischen Bezeichnungen der Hunnen einen fremden Namen wiedergeben sollten und deshalb phonetisch genommen werden müßten, so hätte er sich die darauf verwendete Mühe sparen können: das hat noch niemals jemand bestritten und bestreitet auch heute niemand. Anders dagegen verhält es sich mit der Behauptung De Groots, daß es auf die Bedeutung, d. h. den Sinn der für die Umschreibung verwendeten

Schriftzeichen überhaupt nicht ankomme. Hier irrt er sich ganz entschieden. Jeder, der etwas von chinesischer Eigenart weiß, kennt die vorhin erwähnte Gewohnheit, für die Wiedergabe fremder Namen, namentlich wenn es sich um fremde Völker oder auch einzelne Ausländer handelt, Schriftzeichen zu wählen, die, so weit es möglich ist, phonetisch den fremden Laut wiedergeben, zugleich aber auch in ihrer Bedeutung kennzeichnend sind für gewisse, besonders hervorgetretene Eigenschaften der zu Benennenden, oder die ihn allgemein rühmen oder herabsetzen. Es will mir nicht glaublich scheinen, daß De Groot diese bekannte und sicherlich immer, seit sie ein ausgebildetes Schriftsystem besaßen, vorhanden gewesene Neigung der Chinesen nicht beobachtet haben sollte. Beispiele aus älterer wie neuerer Zeit gibt es genug. Zu Yü, der Kommentator des Tso tschuan, teilt für die Jung auch noch den Namen Wu-tschung 無終 d. h. „die Endlosen“ mit, natürlich auch eine Wiedergabe der fremden Laute, aber zugleich eine Andeutung der Landplage, die jene Horden waren. „Die Unvermeidlichen“ würden wir vielleicht sagen. Ferner die Juan-juan 鞬鞞, jenes mittelasiatische Volk, das im 5. Jahrhundert seine Herrschaft bis nach Korea ausgedehnt hatte und auch dem Reiche der nördlichen Wei-Dynastie sehr fühlbar wurde: sie hießen ursprünglich Jou 柔, bis ihnen dann von den Wei-Herrschern der obige Name beigelegt wurde, der etwa „das sich ringelnde Gewürm“ bezeichnet, „pour les comparer“, wie Chavannes (Documents sur les Tou-kieu occidentaux S. 221) sagt, „à des insectes désagréables sans cesse en mouvement.“ „Daß beide Bezeichnungen denselben fremden Namen wiedergeben sollten, kann keinem Zweifel unterliegen, darauf deutet schon der gleiche Anlaut. (Bei K'ang-hi wird der eine Laut durch 而 + 兒, der andere durch 而 + 由 dargestellt.) Lehrreich ist auch der Name Lo-lo für gewisse nicht chinesische Eingeborenen-Stämme in Yün-nan und dem südlichen Sse-tsch'uan. Lo-lo p'o bezeichnet ursprünglich einen bestimmten Stamm in einer Gruppe eingeborener Völker im südwestlichen China, der in den westlichen Teilen von Yün-nan seine Sitze hat, und ist dann von den Chinesen auf die ganze Gruppe ausgedehnt worden. Diesen einheimischen Namen umschreiben die Chinesen durch 羅羅 Lo-lo oder 猓猓, in Yün-nan ebenfalls Lo-lo gesprochen. Getreu ihren Gewohnheiten, haben sie es sich nicht versagen können, ihre Geringschätzung des fremden Volkes durch Beifügung des Klassenzeichens 犬 „Hund“ an ein bekanntes Zeichen anzudeuten, obwohl dadurch ein ganz neues und sinnloses Schriftzeichen entstand. Der Pater Viétard, der lange unter den Lo-lo gelebt hat, erzählt, daß „der Name fast überall in Yün-nan beleidigend sei, aber beleidigend nur im Munde eines Chinesen! Ein Lo-lo wird ihn im Munde eines Europäers stets entschuldigen, denn hier wie anderswo ist es der Ton, der die Musik macht.“ (Les Lo-lo p'o S. 27.)

Es scheint fast, als ahnten die Vo-loß, welchen Bestandteil die Chinesen dem Namen beigemischt haben, selbst wenn ihnen die Schriftzeichen nicht bekannt sind! Welche Scherze sich die Chinesen bis in die neueste Zeit zuweilen mit der Wiedergabe fremder Personennamen erlaubten, dafür wird jeder Beispiele wissen, der längere Zeit in China gelebt hat und die Sprache kennt. Ich erinnere mich, daß einst für die Wiedergabe des Namens von einem wohlbeleibten fremden Gesandtschaftsmitgliede in Peking zwei Schriftzeichen gewählt wurden, die übersetzt „Reißfaß“ bedeuteten!

Nicht anders verhält es sich mit den oben erwähnten Namen für die Hunnen. Solche Schriftzeichen wie 奴, 獫狁, 狁 u. a. sind sicherlich nicht ohne Absicht gewählt worden, und die Chinesen wußten sehr wohl, was sie damit sagen wollten. Eine Absicht sieht ja auch De Groot selbst in der Wahl der Schriftzeichen, weil mehrfach das Klassenzeichen „Hund“ darin erscheint. Er meint allerdings, „es sei sehr fraglich, ob man damit das Gefühl der Geringschätzung oder Verachtung zum Ausdruck bringen wollte“, und es ist ihm wahrscheinlicher, daß „hierbei gewisse Gedankenbilder über Abstammung der Menschengeschlechter von Tieren mit im Spiel gewesen sind“ (S. 7), ein Gedanke, den er bereits im 4. Bande des Religious System of China (S. 267 ff. des längeren) erörtert hat. Das ist möglich, obwohl die Annahme nicht gerade an Wahrscheinlichkeit gewinnt, wenn man, wie De Groot, glaubt, daß die Zufügung des Klassenzeichens „Hund“ zu den in Frage stehenden Namen erst in der Han-Zeit stattfand.“ Ich vermute, daß die Chinesen damals bei der Namengebung für ihre Bedränger ganz andere Empfindungen leiteten, als totemistische Erinnerungen. Das Schan hai king, das auch die Anschauungen der Han-Zeit wiedergeben mag, spricht geradezu von den K'üan Jung 犬戎, den „Hunde-Jung“ und meint, es seien Menschen „mit dem Gesicht eines Menschen und dem Körper eines Tieres“ (Kap. 17 fol. 13v^o. Ausgabe in den Ts'ü schu ör schi san tschung). Übrigens würden auch totemistische Erinnerungen sich mit dem Gefühl der Verachtung durchaus vereinigen lassen. Jedenfalls widerspricht hiernach De Groot selbst seiner Behauptung, daß „allen den verschiedenen Schreibungen lediglich phonetischer Wert beizumessen sei“ (S. 6); die Schreibungen haben eben neben dem phonetischen noch einen sinnandeutenden Wert, und etwas anderes habe ich auch nicht gesagt.

Zum Schluß noch ein Wort über den Ausdruck hün 薰, von dem De Groot sehr autoritativ erklärt, er bedeute überhaupt nicht stinkend, sondern wohlriechend.“ Ganz so einfach liegt die Sache aber nicht. Hün ist der Name eines stark riechenden Krautes, das im Schan hai king erwähnt wird, und das im Altertum verwendet worden sein soll, um unreine Elemente durch Verbrennen zu beseitigen (hün 薰 „verbrennen“, daher

der Name!), auch trug man es an sich, um verderbliche Einflüsse abzuwehren. Nach Bretschneiders *Botanicon Sinicum* Nr. 407 ist es botanisch nicht mit Sicherheit zu identifizieren. Vielleicht ist es *Ocimum basilicum* L. oder *Melilotus arvensis* Wallr., ersteres wird in und bei Peking vielfach angezündet, um durch den Qualm Sandfliegen und Mosquitos im Zimmer zu verschrecken. K'ang-hi nennt hün allerdings *hiang ts'ao*, „ein duftendes Kraut“, ob es für unsere Sinne gerade wohlriechend ist, möchte ich dahingestellt sein lassen. Jedenfalls heißt hün niemals „wohlriechend“. K'ang-hi bemerkt übrigens, daß das Wort, wenn es die Stämme der Jung bezeichnet, für das gleichlautende 香 stünde. Also auch hier wieder die Sucht, dem Namen für das Barbarenvolk ein Zeichen der Verachtung beizufügen, die wohl in dem Krautnamen nicht hinreichend zum Ausdruck kam.

D. Franke (Hamburg).

Noch einmal: Von Chinas Göttern.

Die etwas eigenartige „Besprechung“, die Grünwedels *Alt-Kutschawer* in der letzten Nr. der D. Z. unter Anführung nicht grade überzeugender Gründe erfuhr (das Werk ist billig gegen ein dünnes 60 Mark kostendes Heft der D. Z.), wird nicht weniger Befremden bei objektiven Lesern hervorgerufen haben als die Tatsache, daß mein Buch „Von Chinas Göttern“ (Kurt Wolff Verlag), ein rein literarisches Reisewerk, von der Redaktion der D. Z. einem Philologen zur Beurteilung übergeben wurde. Mein auf seinem Gebiet so verdienter Rezensent (Prof. Franke) steht dem Aufbau und Tempo des ihm wesensfremden Buches anscheinend völlig hilflos gegenüber. Ganze 13 Zeilen füllt er mit der nackten Inhaltsangabe. Das schwächste, weil zuletzt, aus verbläster Erinnerung geschriebene Kapitel preist er als das beste. Auf 12 Zeilen tritt er an dem allein durch die Abbildungen genugsam erklärten Titel herum, für den er wahre Palmström-Ratschläge gibt. Stets die Tendenz des Buches verkennend, glaubt mein Rezensent Trümpfe auszuspielen, wenn er die unglückliche Beschriftung eines einzelnen Bildes rügt, wenn er als Beweis des „Kotettierens mit chinesischen Sprachkenntnissen“ auf zwei Zitate aus dem *Fu-chih* und dem *Shui-ching* deutet, die einer japanischen Quelle, der kleinen Arbeit von Chuda Jto über die Yüktang-Grotten (*Kofka*, Heft 197, p. 448) entstammen. Frankes Verlegenheit über die ihm gewordene undankbare Aufgabe reizt ihn zu der Behauptung, ich hätte im Kapitel „Jehol“ meine Schilderungen seiner „Beschreibung des Jehol-Gebietes“ entnommen, aus der sie „wörtlich abgeschrieben“ seien. Hier widerspricht sich Franke fast in einem Atem. Selbst er kann nicht umhin, meinen Stil zu loben. Welche Veranlassung könnte für mich vorliegen, die

von Franke gerühmte lebendige Art meiner Schilderung durch Übernahme Frankischer Beschreibungen, sehr braver, aber unendlich nüchterner Beschreibungen zu unterbrechen und mein Buch in seiner Wirkung zu schädigen?

Der Sachverhalt ist so:

Franke hat in seiner vor 19 Jahren erschienenen „Beschreibung des Jehol-Gebietes“ u. a. auch Übersetzungen gebracht aus einem von Ch'ien lung 1741 herausgegebenen Prachtwerk sowie aus der chinesischen „Beschreibung von Jehol“. Aus diesen übernahm ich nebst einigen Namen (wie z. B. „Tempel der allgemeinen Menschenliebe“) zwei Zitate. Selbstverständlich wörtlich, denn es waren Zitate aus von Franke übersetzten Quellschriften.

Genügt es, wenn ein Autor seine Zitate durch Gänsefüßchen kennzeichnet?

Ich tat dies. Aber ich tat noch mehr. Auf S. 164 quittiere ich, mitten im Fluß meiner Darstellung (das ist ein Kompliment, Herr Prof. Franke!) ausdrücklich über die Benützung der Frankischen Arbeit mit den Worten:

„um sechs Uhr bin ich mutterseelenallein mit Rodat, Karte und Frankes Jeholbeschreibung auf der gut gehaltenen Gebirgsstraße...“

Grade weil ich, was Franke mir vorwirft, mich nicht „mit gelehrten Draperien“ behängen wollte, habe ich in bewußtem Gegensatz zu der in Deutschland beliebten Methode den Rehrich von Vorarbeiten in keiner einzigen Fußnote abgeladen. Wie ich mich bei der Ausbeutung dieser Vorarbeiten beschränkte, zeigt etwa das Kapitel „Wang Chi-Chuan spricht“ (Beschreibung eines chinesischen Gastmahls durch einen Chinesen), für das ich um ein paar Zitate aus Yuan Mei willen das ganze bei uns völlig unbekannte Kochbuch dieses Autors, den Giles den chinesischen Brillat-Savarin nennt, durcharbeitete. Wohlgemerkt mit einem chinesischen Freunde, denn ich mißtraue wie Franke meinen und den ostasiatischen Sprachkenntnissen von Europäern überhaupt.

Friedrich Perzhästli.

Da der Herr Verfasser der Besprechung auf eine Erwiderung verzichtet hat, sei den nicht minder schwer geschlagenen Herausgebern ein Wort der Entschuldigung erlaubt. Sie haben leider nicht gewußt, daß ein Philologe von vornherein unfähig sei ein „rein literarisches Reisewerk“ zu würdigen. Ob es freilich immer möglich sein wird der Forderung des Herrn Antikritikers zu genügen und alle Bücher nur von den engsten Zunftgenossen der Verfasser besprechen zu lassen, ist ziemlich fraglich, — daß die Besprechungen den Verfassern dann noch weniger gefallen würden, sicher.

D. S.

Besprechungen.

FRANÇOIS BENOIT, L'Architecture, l'Orient médiéval et Moderne. Ouvrage illustré de 145 Gravures, de 37 Cartes et de 819 Dessins schématiques par l'auteur. Paris, S. Laurens, 1912. gr. 8, IV + 543 S.

Das Werk gehört zu den „Handbüchern der Kunstgeschichte“, die von M. Henry Marcel, Administrateur Général de la Bibliothèque Nationale, herausgegeben werden. Ihr Ziel ist, die Geschichte und Entwicklung jeder Kunstform von den ersten Versuchen bis zur Gegenwart zu verfolgen. Der Verfasser des vorliegenden Werkes, Professor für Kunstgeschichte in Lille, hat in zwei anderen Bänden die Architektur des Altertums (Bd. I) und die des mittelalterlichen und modernen Abendlandes (Bd. III) behandelt. So blieb für den zweiten Band die Architektur aller anderen Völker und Zeiten übrig, so wenig die Bezeichnung Mittelalter und Neuzeit oder selbst Orient auf sie alle angewandt werden kann.

Bei den sehr verschieden weit gediehenen Vorarbeiten auf den einzelnen Gebieten muß der Wert der verschiedenen Abschnitte von dem Wert dieser Vorarbeiten abhängen, allerdings auch von der Art und dem Geschick ihrer Benutzung. Man müßte aber bei der Fülle des Stoffes, der auf verhältnismäßig sehr engem Raum dargestellt werden soll, erwarten, daß von jeder Architektur vor allem das Wesentliche herausgearbeitet und durch Abbildungen deutlich gemacht, daß ferner die Hauptarchitekturen ausführlich, die abgeleiteten mehr nebensächlich behandelt würden, ohne Rücksicht auf den zufällig hier mehr, dort weniger reichlich vorhandenen Stoff.

Aber schon die Einteilung des Buches erfüllt diese Erwartung nicht, obgleich sie ein logisches Vorwärtsschreiten in ihren sechs Büchern verspricht. Als Einleitung werden wenige Seiten, aber der Einteilung nach ein ganzes Buch, der mesopotamisch-persischen Baukunst zu den Zeiten der Parther und Sassaniden gewidmet, weil von diesen Gegenden aus, von den ältesten Zeiten bis zur Herrschaft des Islams, die übrigen Gebiete mehr oder weniger beeinflusst seien. Das zweite Buch spricht von den christlichen Architekturen des mittelalterlichen Orients und behandelt in einem ersten Teil die Haupt-, in einem zweiten die Nebenarchitekturen des christlichen Vorderasien und Nordafrika, im dritten die byzantinische Baukunst als dritte Epoche der ägäischen Architektur. Unter den Hauptarchitekturen werden besprochen die von Nordmesopotamien, von Syrien, von Kleinasien außerhalb des ägäischen Gebiets und von Armenien, unter den Nebenarchitekturen die des vorislamischen Arabien, die ägyptisch-koptische und die nordafrikanische. Die byzantinische Baukunst schließt sich an, weil sie Elemente hellenistisch-römischer, syrisch-kleinasiatischer

und mesopotamisch-persischer Architektur verbindet. Das dritte Buch gibt die eklektische Architektur der islamischen Völker, ein volles viertes die vom bisher Behandelten abhängige Baukunst des östlichen Europa, und zwar im ersten Teil die Rußlands, im zweiten die Serbiens und Rumäniens.

Wenn schon diese Art der Einteilung nicht so logisch zu sein scheint, wie man wünschen sollte, so wird sie geradezu irreführend unlogisch. wenn nun in ebenfalls nur einem Buche die gesamten Architekturen des übrigen Asien zusammengefaßt werden, und zwar wieder unverständlicher Weise im ersten Teil „das brahmanische und buddhistische Indien“ zusammen mit dem so wesensverschiedenen China, im zweiten, so von ihren Ursprungsgebieten getrennt, die Architekturen Innerasiens, Hinterindiens und der indischen Inselwelt und dann erst, statt in engem Anschluß an China, die japanische Baukunst.

Ganz äußerlich angehängt erscheinen als sechstes Buch die ursprünglichen Architekturen Amerikas, der Südsee und Afrikas.

Betrachtet man, als für diese Zeitschrift besonders wichtig, den Abschnitt über die chinesische Baukunst im Einzelnen, so muß allerdings vorausgeschickt werden, daß es gerade hierfür nur wenig Vorarbeiten gab. Aber auch so fordern doch schon die Abbildungen zu entschiedenem Widerspruch heraus. Die Konstruktionszeichnungen sind falsch und im wesentlichen mißverstanden, obgleich schon damals in den deutschen Werken von Hildebrand, Balzer und Boerschmann (Bd. I) ausgezeichnete Vorlagen vorhanden waren. Die Grundrisse und Pläne sind unvollständig und geben kein klares Bild. Die Aufrißzeichnungen z. B. einiger Pagoden und Pailos sind nicht nur so unvollkommen ausgeführt, daß sie selbst die notwendigsten Einzelheiten nicht erkennen lassen, sie sind vor allem viel zu klein. Es hat keinen Zweck, die gewaltigen Marmorpailos der Minggräber 18 mm hoch hinzuzichnen, zumal wenn man daneben einen beliebigen Ehrenbogen drei Mal so groß wiedergibt. Die Haupthalle des Kaiserpalasts in Peking, vor der man allerdings selbst gestanden haben muß, um den gewaltigen Kunstwillen zu verstehen, der hier seinen Ausdruck gefunden hat, sie ist in einer chinesischen Zeichnung wiedergegeben, die der Wirklichkeit gegenüber nur lächerlich ist. Ich hoffe, einmal zeigen zu können, wie wenig der Chineser daran denkt, in solchen Zeichnungen das Vorhandene genau wiederzugeben. Nicht nur das vorliegende Buch beweist leider, daß darauf einmal hingewiesen werden muß, so selbstverständlich die Tatsache sein mag. Es kann kaum als Entschuldigung dienen, daß nur schlechte Vorlagen übernommen seien, denn es gab eben bessere. Endlich bleiben noch einige Abbildungen nach Photographien. In einem größeren Werk über chinesische Baukunst wären sie an ihrem Platz gewesen, um auch Ausnahmen und Seltenheiten zu zeigen; hier aber nehmen sie dem Wesentlichen den Raum weg. Denn dies fehlt vollständig. Weder

die verschiedenen Grundrißarten des Einzelbaus und der Gesamtanlage noch z. B. die Dachformen noch gar die Stilverschiedenheiten des weiten Gebiets sind hervorgehoben. Denn Beschreibungen, wie sie sich im Text finden, helfen europäischen Lesern einer ihnen so in jeder Einzelheit fremden Kunst gegenüber nichts; sie gehen zudem nur auf das Was, nie auf das Wie.

Es ist ein böses Vorzeichen für den ganzen Text, daß er im ersten Satz die Seltenheit alter Baudenkmäler u. a. auf die Häufigkeit von Erdbeben — in China! — zurückführt. Daß wir mit den jetzigen Kenntnissen keine Geschichte der chinesischen Baukunst geben können, ist leider eine Tatsache. Man sollte aber auch nicht den Anschein erwecken, als könne man es. Daß z. B. im 16. Jahrhundert ein Tempel der Guanjin auf der Insel Pu-to-schan gebaut, daß er 1705 erneuert wurde, sagt in diesem Zusammenhang nichts, da sicher auch noch sehr viele andere Tempel damals wie zu allen Zeiten gebaut oder erneuert wurden. Es lohnt nicht, auf die zahlreichen anderen Unklarheiten und Falschheiten des Textes einzugehen. Es ist nur sehr zu wünschen — und wohl auch der besseren Vorarbeiten wegen zu erwarten — daß die übrigen Abschnitte des Werkes besser sind, als der über China.

Ein Einwand trifft aber alle. Benoit gibt über 220 Einzelgrundrisse. Bei allen fehlt der Maßstab außer bei fünf, wo er zufällig stehen geblieben ist. Jeder Größenvergleich, jede Größenvorstellung ist so unmöglich, als ob z. B. eine Kuppel von 3 m Spannung ebenso zu werten sei, wie eine über 30 m, nicht nur technisch, sondern als Raumeindruck. Es erhebt sich ferner die Frage, wie weit man Grundrisse überhaupt verkleinern darf. Gibt z. B. Boerschmann seine Grundrisse im Maßstab 1 : 600, so erhalten wir durchaus den starken Eindruck der Weiträumigkeit jener Anlagen, der Schönheit ihrer Raumverteilung, ihrer Maßverhältnisse. Derselbe Grundriß auf den Maßstab 1 : 6000 etwa verkleinert würde auch dem Fachmann kaum mehr als das Was geben, also vom eigentlich Wertvollen nur wenig. Man müßte einmal untersuchen, bis zu welcher Grenze man aus Raumersparnis verkleinern kann, ohne jene Wirkungen zu verlieren.

Zum Schluß möge mir noch eine Bitte erlaubt sein. Vor dem Kriege standen die deutschen Arbeiten über chinesische und japanische Baukunst durchaus an der Spitze der betreffenden Literatur. Jetzt wird man an wissenschaftliche Reisen in den fernen Osten nicht so bald denken können. Aber es ist noch sehr viel unbearbeiteter Stoff in Deutschland verborgen. Vor allem muß man an Boerschmann die dringende Bitte richten, den Schatz seiner Zeichnungen und Aufnahmen der wissenschaftlichen Forschung allgemein zugänglich zu machen. Auf eine Fortsetzung seines groß — vielleicht zu groß — angelegten Werkes über Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen im bisherigen Umfang wird nicht zu hoffen sein. Aber das rein sach-

lich, baukünstlerisch Wichtige könnte doch herausgegeben werden, wenn auch nur ganz kurz, zu jeder Anlage Grundriß, Zeichnungen, Bilder und die aller-
notwendigsten Angaben über Ort, Zeit und Zweck. Wenn dies möglich
würde, wenn außerdem die bei Reisenden und vor allem bei China- und
Japandeutschen vorhandenen oder in Reisewerken und Museen verstreuten
und oft vergrabenen Aufnahmen über östliche Baukunst gesammelt, ge-
ordnet und allgemein zugänglich gemacht würden, so wäre damit ein weites
Feld für neue Arbeiten bereitet. Ein Grundstock dazu ist bei der Mittel-
stelle für Photographien und Lichtbilder geschaffen, die gemeinsam von dem
Deutschen Museum für Kunst in Handel und Gewerbe und dem Volkswang-
Verlag in Hagen i. W. gegründet wurde und der ich meine eigene Sammlung
von mehreren tausend Aufnahmen zur Verfügung stellte. Melchers.

Das Priestertum im Alten China. 1. Teil: Einleitung und Quellen
von Bruno Schindler, Leipzig 1919. (Staatliches Forschungs-
institut für Völkerkunde.)

Durch dieses anscheinend groß angelegte Werk will der Verf. den Beweis
erbringen, daß es entgegen der herkömmlichen Meinung einen wirklichen
Priesterstand im alten China gab. Die allgemeine Ansicht geht aber doch
wohl nicht dahin, daß es keine Priesterschaft gab, sondern man behauptete
nur, daß ihr in China eine viel geringere Bedeutung zukomme, als in den
meisten anderen Ländern, weil ein großer Teil der wichtigsten Funktionen
des Priesteramts von Fürsten, Beamten und Laien ausgeübt wurde. Erst
Conrady soll nach Schindler das Bestehen eines Priesterstandes in China nach-
gewiesen haben. Auch De Groot werde dem Priestertum in seinem Reli-
gions-System nicht gerecht, er habe dazu die klassischen und vorklassischen
Schriften nicht genügend ausgenutzt und sein Werk stehe ethnologisch und
religionsgeschichtlich nicht mehr auf der Höhe der Forschung. Nach der vor-
angeschickten Übersicht will Verf. zunächst die Stellung des Priestertums
im Natur- und Ahnenkultus behandeln. Als eigentliche Priester außer dem
König, den Lehnsfürsten und ihren Beamten erkennt er an die Zaubertänzer
und Seher, die Veter und die Priesterschreiber = Historiker und Astrologen.
Ihre Tätigkeit erstreckt sich auf Tanz, Beschwörung, Opfer und Gebet. Sie
üben öffentliche und private Funktionen aus, letztere namentlich bei Ge-
burten, Befäppungen, Hochzeiten und Begräbnissen. Wir vermessen bei dieser
Aufzählung der Priesterklassen die Wahrsager. Über das Orakelwesen, welches
sehr verwickelt und umfangreich sei, behält Schindler sich vor, eine besondere
Arbeit zu schreiben.

Die Darstellung des Priestertums im alten China ist eine dankenswerte
Aufgabe, welche unsere Ansichten über die chinesische Religion in manchen

Punkten ergänzen und berichtigen wird. Die Behandlung dieser Fragen vom vergleichend ethnologischen und religionswissenschaftlichen Standpunkt aus verdient volle Anerkennung. Die chinesische Religion steht nicht für sich allein und kann nur im Lichte anderer Religionen richtig verstanden werden. So vergleicht Verf. das chinesische Priestertum auch mit dem der Griechen und Römer und kommt, gestützt auf Fustel de Coulanges zu dem Ergebnis, daß es in Griechenland und Rom keinen besondern Priesterstand gegeben habe. Es ist schwer einzusehen, warum der Pontifex maximus, die Auguren, Haruspices, Flamines und die Vestalinnen nicht als wirkliche Priester oder Priesterinnen gelten sollen.

In der Wahl der technischen Ausdrücke scheint mir Verf. nicht immer sehr glücklich zu sein, so wenn er 巫 als „Zaubertänzerin“ übersetzt. Der Begriff ist zu eng. Wu ist nicht notwendig eine Frau und hat noch viele Funktionen außer dem Tanzen. Schindler stützt sich allerdings auf eine Erklärung des Kuo-yü, wonach die Zauberinnen Wu hießen. Danach erklärt auch Giles in seinem Wörterbuch Wu mit witch und Couvreur gibt wenigstens an erster Stelle magicienne. Allein wir wissen aus Chou-li XXVII, 28, daß es Wu beiderlei Geschlechts gab. Die Zauberer luden die Geister zum Opferschmaus ein, vertrieben die bösen und verschauchten dadurch Krankheiten und begleiteten die Herrscher bei Kondolenzbesuchen. Die Zauberinnen übten ebenfalls Beschwörungen aus, tanzten bei Dürre, um den Regen anzuziehen, flehten zur Zeit von Naturkatastrophen singend und klagend die Götter um Hilfe an und begleiteten die Fürsten. Nach dem Lun-hêng, Ting-fuei 22, enthalten die Wu das männliche Yang-Fluidum, werden daher beim Regenopfer der Sonne ausgesetzt, es handelt sich also um Zauberer. Auch De Groot R. S. VI, S. 1192 erklärt, daß 巫 Männer und Frauen bezeichne. Man muß also nach den Umständen übersetzen. In Lun-yü XIII, 22. 1, das Schindler als Motto seiner Arbeit voransetzt, gibt er selbst das Wort mit „Zauberpriester“ wieder. Dieselbe Bedeutung hat es in Mencius II A 7. 1. Eine Stelle in Chuang-tse übersetzt Verf. mit „Zaubertänzerin“, Giles (S. 94) mit „wonderful magician“ und Legge mit: „myterious wizard“, und ich glaube, daß sie recht haben.

Ebenso einseitig ist der Versuch, das Wort 靈 überall als „Zauberkraft“ zu erklären, denn dies ist nur eine seiner vielen Bedeutungen. 天子靈終 soll bedeuten: „die Zauberkraft des Himmelssohnes ist erloschen“. Das angehängte Fragezeichen (?) ist sehr berechtigt, denn der Satz besagt nur, daß der „Geist“ des Himmelssohnes erloschen d. h. daß er gestorben ist. Weiter bedeutet 王靈不及 nicht, daß des Königs Zauberkraft, sondern daß seine „Macht“ nicht so weit reichte. (S. 17.) Die ausführlichste Definition des Begriffs der Zauberkraft soll Chou-shu 6, 7 b enthalten. Da diese Stelle angibt,

in welchen Fällen einem verstorbenen Herrscher der posthume Ehrentitel 靈 ling verliehen werden kann, müßten die Chinesen allen diesen Fürsten Zauberkräfte zugeschrieben haben, was ihnen nie eingefallen ist. Die Stelle lautet: 死而志成曰靈。亂而不損曰靈。極知鬼事曰靈。不勤成名曰靈。死見鬼能曰靈。好祭鬼神曰靈. Schindler (S. 15) gibt folgende Übertragung: „Wo es sterben und noch sich vollenden wollen (heißt), wird es ling genannt; wo es in guter Ordnung sein und nicht gemindert sein (heißt), wird es ling genannt; wo es aufs höchste das Werk (Opfer?) der Dämonen zu kennen heißt, wird es ling genannt; wo es nicht eifrig sein, seinen Namen zu vollenden (heißt), wird es ling genannt; wo es sterbend das Können der Dämonen erschauen (heißt), wird es ling genannt; wo es den Dämonen und Geistern gut opfern (heißt), wird es ling genannt“. Die Chinesen müßten eine merkwürdige Vorstellung von Zauberkraft haben, wenn sie alle diese Dinge damit bezeichneten. Ich übersehe: „Wenn jemand seinen Willen auch im Tode noch aufrecht erhält, so nennt man ihn energisch; wenn er auch bei Aufständen keinen Schaden erleidet, so gilt er als geschickt; wenn jemand in Geisterangelegenheiten gründliche Erfahrung hat, so nennt man ihn intelligent; wenn er sich einen Namen macht, ohne sich darum zu bemühen, so ist er ein Genie; wenn er bei seinem Tode dämonische Fähigkeiten entwickelt, so ist das übernatürlich und, wenn er Geister und Dämonen gut zu opfern versteht, so ist er ingeniös.“ Wenn ein Fürst eine dieser Eigenschaften hat, welche die Chinesen alle als ling bezeichnen, so kann ihm dieses Wort als posthumer Ehrenname 諡 beigelegt werden.

Sehr eingehend auf etwa sechzig Folioseiten behandelt der Verf. die Quellen zur chinesischen Religionsgeschichte: vorklassische und klassische Werke, konfuzianische und nichtkonfuzianische Schriften, historische und geographische Literatur, Wörterbücher und Enzyklopädien. Dieser Teil ist wertvoll, aber es erscheint zweifelhaft, ob er gerade in einem Spezialwerk über chinesische Religionsgeschichte am Platze ist, denn er stellt eine Prüfung der gesamten älteren Literatur auf ihre Echtheit und Glaubwürdigkeit dar, ist also für alle Forscher von Interesse, die ihn nicht an dieser Stelle suchen würden. Er sollte als eine besondere Arbeit veröffentlicht worden sein. Sehr viel Material ist darin verarbeitet und viele Streitfragen sind ganz eingehend erörtert. Es weht darin ein frischer kritischer Hauch. Leider hat sich Schindler dabei zu recht abfälligen Urteilen über die führenden Sinologen hinreißen lassen, die unseres Erachtens sehr wenig begründet sind. Chavannes kommt noch einigermaßen glimpflich davon. Seine Bemerkungen und Exkurse seien bemerkenswert, aber stets mit Vorsicht nachzuprüfen. Seine Untersuchungen über die Echtheit des Schuking ließen den textkritischen Geist vermissen. Dem dürften wenige, welche die kritischen Untersuchungen des größten französischen China-

forschers aufmerksam gelesen haben, zustimmen. Von den Übersetzungen und Fußnoten des Altmeisters Legge heißt es, daß sie zum großen Teil fehlerhaft, ohne viel Verständnis und ohne philologische Methode seien. Sein Viti sei sehr ungenau, sein F-ling ganz unbrauchbar. Wer selbst schwierige chinesische Texte übersetzt hat, kann beurteilen, was Legge geleistet hat. Er verstand das Chinesische wie kaum ein zweiter, besaß die umfassendsten Kenntnisse und hatte ein klares, maßvolles Urteil. Seine Übersetzung der Klassiker kann selbst als klassisch gelten. Die Übersetzung des Schiking von Strauß soll nach Schindler inhaltlich und formell weit besser sein als die von Legge. v. Strauß steht ganz auf Legges Schultern und würde ohne ihn das Schiking gar nicht haben übersetzen können. Legges Noten zum Schiking sind vorzüglich wie auch sein ganzer kritischer Apparat. Unangenehm berührt die Würdigung Biot's. Seine Übertragung des Tschou-li ist in der Tat eine große Leistung. Bei Faber ist dem Verf. eine Verwechslung passiert; er soll den Tschou-tse nur auszugsweise, dagegen den philosophischen Teil des Micius vollständig und gut übersetzt haben. Faber hat den Tschou-tse vollständig übersetzt, von Mè Ti gibt er aber nur eine stark verkürzte Paraphrase, hat auch den philosophischen Teil nicht vollständig, sondern läßt die Dialoge und die Dialektik aus.

Während Schindler gegen seine sinologischen Widersacher die schärfste Kritik anwendet, ist er den oft sehr zweifelhaften Theorien der Leipziger Schule gegenüber wie dem Mutterrecht, den Männerbünden, und dem türkischen Ursprung der Tschou Dynastie sehr duldsam und verfährt auch bei seinen eigenen Übersetzungen nicht immer ganz kritisch. Nicht selten gebührt Legges Übertragungen der Vorzug. Im Tso-chuan sagt der Herzog von Sung, der von seinem bevorstehenden Tode geträumt hat, zu seinen Ministern: 若以羣子之靈獲保首領以歿. Schindler übersetzt: „Wenn ich durch das ling (die Zauberkraft) eure, der Großen, Kopf und Kragen bewahre, so daß ich eines natürlichen Todes sterbe...“ Konstruktion und Zusammenhang verlangt, daß wir lesen: „Wenn ich durch euren Einfluß Kopf und Kragen bewahre...“ (Chin. Classics V, 711). Legge konstruiert richtig.

An einer anderen Stelle des Tso-chuan heißt es von zwei Krankheitsdämonen, daß sie sich beim Herzog Tching von Tsin festgesetzt hatten 盲之上膏之下. Das soll nach Schindler bedeuten: „oberhalb des Herzens und unterhalb der Kehle“. 盲 heißt nicht Herz und 膏 nicht Kehle, aber Legge, dem Schindler hier folgt, übersetzt ebenso (Chin. Classics V, 373/374). 盲 ist nach Williams und Couvreur die Gegend zwischen dem Herzen und dem Zwergefell. Das Shuo-wên definiert: 心上膏下也 „das Herz ist oberhalb, das Zwergefell (膏 = 膈) unterhalb“. 膏 ist Fett, hier das menschliche. In der Beschreibung des menschlichen Körpers im Ta'i-p'ing yü-lan Kap. 375 (Ende) steht das Zitat: 春秋元命苞曰、膏者神之液“ das Fett ist der Saft des

Geistes (Lebenskraft)". Nun erklärt freilich der Kommentar zu der Tso-chuan Stelle: 心下爲膏 „daß unter dem Herzen ist kao" und danach definiert Coubreur kao als „Gegend des Herzens". Beides läßt sich vereinigen, wenn man kao als Fett unter dem Herzen auffaßt. Setzen wir mit dem 集韻 Chi-yün 音 einfach dem Zwergfell gleich, so lautet die obige Stelle: „oberhalb des Zwergfells und unterhalb des Herzfetts". Anatomisch ruht das Herz auf dem Zwergfell.

Im I-li XV, 14 — Schindler schreibt einmal Ngi-li 16, 10b, das andere Mal Ngi-li 18, 10b — stehen die Worte: 釋幣制玄纁束、奠于几下、出, welche Schindler in seinem Zitat ausläßt, aber übersetzt: „Der Beauftragte (Gesandte) legt Bündel von schwarzer und roter Seide am unteren Fuße der Armlehne nieder und geht hinaus." Warum „Armlehne"? 几 ist ein niedriger Tisch, oder eine Bank, auf welche man sich allerdings auch stützen kann. Es muß heißen: „Der Vetter legt die Seide nieder etc." nicht der Gesandte, wie auch de Harlez nach dem Kommentar richtig übersetzt hat. Der Vetter sagt bei der Gelegenheit: 告以主人將行也 „Ich teile mit, daß die Abreise des Herrn bevorsteht". Schindler unrichtig: „Ich teile (Euch) Mitteilen) vermittels des tsung-jên die Abreise mit." Von einem tsung-jên ist gar nicht die Rede.

Als Transcription benutzt Verf. die von Grube und Conrad verbeßerte Wade'sche Umschrift, aber wenn er 荊 king liest, warum schreibt er 青 ch'ing und nicht t'sing? und wenn er 羞 siu schreibt, warum liest er 羞 hsieh und nicht hieh oder hiai? Wozu die archaische Aussprache ngi-li 儀禮 für i-li und die südchinesische ts'u-tz'e 楚辭 für ch'u-t'ze? Das 集 in Tu-shu chi ch'êng läßt sich allenfalls als tsih lesen, aber chih gibt doch nicht die richtige Aussprache.

Daß ein solches Werk noch im Jahre 1919 erscheinen konnte, macht dem Forschungsinstitut für Völkerkunde in Leipzig alle Ehre.

Alfred Forke.

ICHISABURO NAKAMURA, Catalogue of the National Treasures of Paintings and Sculptures in Japan. Kyôto, Daikokuya, Yokohama, Kelly and Walsh 1915. VI, 167 S. Preis 2,50 Yen (1,25 \$).

Das nützliche kleine Buch gibt eine Übersetzung der Listen von Kokuho (National Treasures), die im Laufe der Jahre im japanischen Reichsanzeiger erschienen und später in besonderen Heften zusammengestellt worden sind. Nur hat der Verfasser sich auf Bilder und Skulpturen beschränkt, die Werke, die das Kwampô in der zufälligen Folge ihrer Einreihung unter die Kokuho auführt, nach dem Orte ihrer Aufbewahrung, also nach Bezirken, Kreisen und Tempeln angeordnet und alles weggelassen, was nur geschichtlichen Wert hat. Das Buch will also eine Art Führer durch die Kunstschätze der japanischen

Tempel sein, oder nach den Worten der Vorrede: „assist foreigners who are desirous of visiting the different temples in Japan wherein are preserved those works of sculpture and painting which have been designated by the Imperial Government as Kokuho“. Es ist aber zu befürchten, daß der mit Nakamura's Buch ausgerüstete Fremde nicht selten schwere Enttäuschungen erleben wird, wenn er die unter den Tempeln aufgeführten Kunstwerke auch in den Tempeln sucht. Denn er wird gerade die wertvollsten häufig nicht finden, weil sie zeitweise oder dauernd in den staatlichen Museen aufgestellt sind. Mindestens bei den recht zahlreichen Werken, die voraussichtlich nie mehr an ihre ursprüngliche Stätte zurückkehren, würde eine Notiz über ihren jetzigen Aufbewahrungsort dem kunstliebenden Fremden manchen fruchtlosen Weg zu nicht immer reizvollen Tempeln ersparen. Mit der einfachen Übersetzung der Kwampō-Listen, wie sie Nakamura gibt, wird ihm aber überhaupt nicht allzusehr gedient sein. Diese enthalten naturgemäß nur die notwendigsten Angaben, die ermöglichen sollen, festzustellen, was gemeint ist: Klasse (1—4), Kunstart (Malerei, Skulptur), Gegenstand, herkömmliche Zuschreibung, Stoff und Form, Zahl, merkwürdiger Weise nicht die Größe. Damit ist für den Tempelbesucher nur sehr wenig anzufangen, namentlich wenn die chinesischen Zeichen fehlen, die den leeren Tönen erst den Sinn geben. Selbst der gebildete Japaner, wenn er sich nicht mit buddhistischer Monographie besonders beschäftigt hat, wird z. B. kaum erraten können, was Gubari-Amida (S. 1, Chion-in) eigentlich ist (紅坡璃 Amida). Gerade besonders geläufige Motive werden dagegen häufig und nicht eben glücklich erläutert: S. 8 (Tō-ji) Shi-Tennō „Four Deities“, S. 19 (Kwōmyōji) Nigabyakudō „insinuating picture in Buddhism“, S. 17 (Shunkwō-in) Tōbōsaku „an old Chinese wit“ usw. In einer neuen Auflage, die sicherlich nicht lange auf sich warten lassen wird, sollten wenigstens die selteneren Motive kurz erklärt und auch die nötigen chinesischen Zeichen beigegeben werden. Ebenso wird es sich empfehlen bei den Bildnissen geschichtlicher Persönlichkeiten die Namen in chinesischen Zeichen zu schreiben und wenigstens eine kurze Notiz über den Dargestellten hinzuzufügen. Dann würden so unglückliche Übersetzungen wie „Portraits of fourty Buddhist Saints“ (S. 9, Tōfukuji) für 四十祖, die 40 Patriarchen des Zen, vermieden werden.

Daß, wie im Kwampō, die überlieferten Zuschreibungen an Künstler aufgenommen sind, ist durchaus zu billigen, selbst, wenn sie so himmlischer Art sind wie der oft zitierte Bishu-Katsuma, „an Indian artist“ = Viśvakarma! Indessen hätte neben dieser häufig märchenhaften Überlieferung auch die moderne Forschung berücksichtigt werden sollen, namentlich wenn sie zu sicheren Ergebnissen gekommen ist. Die seitenlangen Register von buddhistischen Statuen und Gemälden ohne ein Wort über die Zeit ihrer Entstehung,

höchstens mit dem stereotypen „attributed to Gyōgi-Bosatsu“ oder „attributed to Yeshin-Sozu“ nützen dem Tempelbesucher nicht allzu viel. Eine vorsichtige Datierung, die in den meisten Fällen durchaus möglich ist, würde ihm sicherlich sehr willkommen sein. Häufig sind aber recht genaue Angaben möglich — der Yakushi des Yakushiji z. B. (S. 44, „attributed to Gyōgi-Bosatsu, d. 749“) kann mit Sicherheit 697, die Shōkwannon desselben Tempels („Said to have been dedicated from Corea to Japan in the Yōrō Era [717—723 A. D.]“) kurz nach 654 datiert werden, Seshin und Muchaku im Kōfukuji (S. 30) sind nicht nur „attributed to Unkei, 13th cent“, sondern sicher Unkei, urkundlich dat. 1208, das Tenjin Engi S. 5 (Kitano Jinja) „attributed to Fujiwara Nobuzane, d. 1265“ ist datiert 1220, das Ippen Shōnen Emaki im Kwankikwōji S. 6 ist nicht „by Tosa Yēni, 13th—14th century“, sondern by Yēni, dated 1299, da von Yēni nichts bekannt ist als dieses Werk und seine Bezeichnung mit dem Datum 1299. Daß es nötig ist wenigstens die Namen unbekannter Künstler auch in chinesischen Zeichen zu geben, braucht wohl nicht noch besonders bemerkt zu werden. Was ist mit Namen wie Rin-teikei und Shūkijō (S. 10, Daitokuji) anzufangen, wenn auch das Künstlerverzeichnis am Schluß Lin Tin-kwai und Tchou Ki-chang, in, übrigens unbegreiflicher, Umschreibung hinzufügt (林庭圭 und 周季常)?

In der letzten Rubrik wären noch die Maße anzugeben, die allerdings auch in der amtlichen Liste fehlen, und auf Veränderungen der äußeren Form hinzuweisen, die in neuerer Zeit nicht selten vorgekommen sind. Die 49 Katemono des Motonobu im Reiuin (S. 17) und die 43 Katemono des Ōkyo im Kongōji (S. 26) z. B. sind eigentlich Fusuma, was für das Urteil über ihre künstlerische Wirkung wesentlich mitspricht. Außerdem wären Hinweise auf die Abbildungen in den großen japanischen Veröffentlichungen — Tōyō Bijutsu Taikwan, Shimbi Taikwan, Japanese Temples and their Treasures, Kokkwa usw. — und kurze Notizen über die Geschichte der einzelnen Tempel für den Benutzer von größtem Werte, während dem Reisenden die Beigabe von einfachen Kartenskizzen bei der Aufstellung seiner Reisepläne und Auffindung der oft entlegenen Tempel gute Dienste erweisen könnte. Die höchst überflüssigen Abbildungen hundertmal veröffentlichter Werke könnten dafür ruhig fortbleiben.

Außer den Registern der Tempel und Künstler wäre noch ein Verzeichnis der selteneren Motive und der dargestellten geschichtlichen Persönlichkeiten erwünscht.

Eine wesentliche Bereicherung des Werkes würde es endlich bedeuten, wenn auch die anderen beweglichen Kunstwerke und vor allem die unter staatlichem Schutze stehenden Bauwerke in seinen Bereich gezogen werden könnten. Sie haben in keinem Lande Ostasiens ihres gleichen und verdienen wahrlich auch die Anteilnahme des europäischen Kunstfreundes.

Die Erfüllung all dieser Wünsche, der die Berichtigung kleiner Versehen und eine Durchsicht des englischen Textes voraufzugehen hätte, würde an sich keine zu großen Schwierigkeiten bereiten, den Umfang des Büchleins allerdings nicht unwesentlich vergrößern und es zum dauernden Reisebegleiter wenig geeignet machen — zu dem es übrigens sein Format schon jetzt nicht gerade zu bestimmen scheint. Dieser Nachteil, der sich zudem durch die Wahl eines der ausgezeichneten japanischen Dünnpapiere aufheben ließe, wiegt indessen nicht schwer. Denn ein derartiges Werk würde nicht nur dem ernsthaften Reisenden in Japan, sondern jedem Freunde ostasiatischer Kunst unentbehrlich sein.

D. R.

J. A. Sauter, Mein Indien, Leipzig 1921. 260 S. Der Untertitel „Erinnerungen aus 15 glücklichen Jahren“ bezeichnet die Stimmung, die dieses sympathische Büchlein erfüllt. So weit es ihm seine Lehrverpflichtungen an der Calcutta University erlaubten, hat der Verf. in der Tracht der Bengalis den Verkehr mit Eingeborenen aller Schichten gesucht — mit glücklichstem Erfolge, wie seine Erzählungen beweisen. Am Hofe eines der vielen kleinen Mahārājas, unter dem Feigenbaum im Kreise einfacher Dörfler, am Lagerfeuer im Jungle hat er liebevoll dem Herzschlag des indischen Volkes gelauscht. Von Hochzeit und Tod, von Götterdienst und Kastensitte weiß er viel Wissenswertes zu erzählen, denn er war selbst dabei, nicht als der fremde Beobachter sondern als Gast oder Freund. Der unvergeßliche Zauber der indischen Nacht, die Größe der Himalayalandschaft, aber auch das verlassene Dorf, in dem die Seuche gewütet und das nun von Präriehunden und Schakalen umschwärmt, dem nächtlichen Betrachter ans Herz greift, das traurige Los der Unberührbaren, das Elend der Kulis in den Fabriken — all das hat er mitfühlend erlebt und mit innerster Anteilnahme geschildert. Was macht es da, wenn ihm kleine sachliche Fehler unterlaufen? Homa ist nicht das heilige Feuer, Jaganāth keine Göttin, Kṛṣṇa nicht eine Menschwerdung Śivas, auch wüßte ich nicht, daß es bei Calcutta vorbuddhistische Tempelruinen gibt, und pūjā ist weder im Sanskrit noch im Schrift-Bengali männlichen Geschlechts. Aber das hindert nicht, daß sich aus dem Buche viel über indisches Leben lernen läßt, daß selbst die kleinsten Gebräuche des täglichen Lebens treffend geschildert sind, wie ich aus eigenen Erfahrungen bezeugen kann.

Otto Strauß.

Dr. Hermann Bech, Privatdozent an der Universität Berlin: Buddhismus (Buddha und seine Lehre). Bd. I: Einleitung. Der Buddha. Bd. II: Die Lehre. 147 und 142 S. 8-. Pr. je M. 2,10 + 100 %. G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, Berlin und Leipzig 1919 (Sammlung Göschen).

Die beiden Göschenbändchen von Hermann Bedd erschienen erstmals vor 5 Jahren, 1916. In Jahrgang VI der Ostas. Ztschr. (S. 120—124) hat ihnen Professor H. Otto Franke eine eingehende Besprechung zuteil werden lassen. Er ist über dem Vorbringen seiner zahlreichen Einwände (er selbst bezeichnet seine Anzeige als eine lange Fehlerliste) leider nicht dazu gekommen, etwas an ihnen überhaupt zu loben, wie sie das doch ohne Zweifel auch verdienen. Ich kann mir gleichwohl nicht denken, daß ihm der nicht eben sänftiglich hergenommene Autor für die scharfe Kritik sich nicht zu Dank verpflichtet fühlte, und ganz und gar nicht, daß der junge Gelehrte alle Zurechtweisungen des Meisters, der seine Arbeit so aufmerksam durchgegangen und jedes Wort derselben unter die Lupe genommen, kaltlächelnd in den Wind geschlagen hätte. So ist er ganz bestimmt auch unbeteiligt an der Redaktion des der 2. Aufl. beigegebenen Waschzettels, der belehrt, irgendwelche wesentliche Änderungen hätten sich nicht als notwendig erwiesen. Ganz gewiß nicht mit seiner Zustimmung ist auch die Angabe gemacht, die neue Auflage enthalte gegenüber der alten eine Anzahl von Verbesserungen und Zusätzen. Nicht die geringste Änderung vermag ich zu entdecken. Was neu ausgeht, kann nichts anderes sein als nur ein neuer Abzug von dem stehengebliebenen alten Satz. Daß dieser aber nötig geworden, beweist, daß die Bändchen dankbare Leser gefunden, Leser, die sie weiterempfehlen. Und das Verdienst haben sie jedenfalls, daß sie Viele erstmals überhaupt mit dem Weisen des Ostens und mit seiner Weisheit bekannt gemacht. Wenn sie dabei Lehrerklärungen mit in Kauf zu nehmen hatten, die anfechtbarer Natur sind, so haben die Bändchen andererseits doch ebenso vielen wohl Dienst getan zu richtigerem Verstehen und tieferer Erfassung Buddhas und der auf ihn zurückgehenden Weltanschauung und Lebensauffassung. Eine wirklich wissenschaftliche, auch der Forschung neue Anregung gebende, Arbeit über den Buddhismus dürfen beide Teile auf jeden Fall genannt werden. H. Haas.

Zeitschriftenchau.

(Nur die in das Stoffgebiet der D. Z. fallenden Aufsätze werden genannt. Um eine möglichst vollständige Übersicht über die Zeitschriftenliteratur zu ermöglichen, werden die Herren Verfasser um Einsendung von Sonderabzügen oder um Hinweise auf ihre Ostasien betreffenden Arbeiten gebeten.)

Deutschsprachliches.

- Berliner Museen Dez.—Jan. 1921.** Otto Rummel, Die Schenkung des Herrn Gustav Jacoby an die Abteilung für ostasiatische Kunst (11 Abb.). Albert Grünwedel, Ein Gandhara-Relief der Sammlung Leitner und Verwandtes (3 Abb.).¹ **April-Mai, A. v. Le Coq,** Altbuddhistische Räuchergefäße aus Ostasien.
- Das Deutsche Buch, I 2. Asien-Nummer.** Rabindranath Tagore, Der Mensch und die Welt. Heinrich Meyer-Benfey, Rabindranath Tagore. Curt Glaser, Die Kunst des Ostens (Literaturbericht). Eduard Erkes, Ostasien, Die Literatur des Jahres 1920. Asien-Literatur.
- Feuer II 6. März 1921, Udo Ruxer,** Indische Plastik (11 Abb.).
- Der Islam, XI.** Ernst Herzfeld, Khorasān. Denkmalsgeographische Studien zur Kulturgeschichte des Islam in Iran.
- Mitteilungen der Gesellsch. f. Vielseitigende Kunst, 1920. 2/3.** Otto Fischer, Chinesische Farbenholzschnitte des XVII. Jahrhunderts. 7 Abb. Über 7 Einzelblätter der Graphischen Sammlung zu München. Beschreibung. Stil und Technik. Der Farbenholzschnitt in China. Die Familie Ling in Su-chou.
- Der Neue Orient VIII 3/4.** H. v. Glasenapp, Rāmānand und die Rāmavats. 5/6. Ders., Bhartṛihari, ein indischer Dichter von Weltlust und Weltentfagung.
- Bosnische Zeitung, 158.** William Cohn, Die Kunst Chinas und wir (Titel nicht vom Verfasser). 160. Ders. Chinas Kunst (Bronze, Jade, Porzellan).
- Zeitschrift für Buddhismus, III 1, 2.** W. Bohn, Buddhismus und Geisteskultur der Gegenwart; Buddhādatta, Die Überwindung der Ich-Illusion. Eduard Schuré, Buddha und seine Legende. R. M. Ward, Anattā: Die Lehre vom Nicht-Ich. Rede des Gouverneurs von Bengalen anlässlich der Überführung einer Buddha-Reliquie in den neuen Bihāra zu Calcutta. Ludwig Berndl, Über das Saṃkhyā. Wolfgang Bohn, Die vier heiligen Wahrheiten. Paul Dahlke, Die Loslösung. F. A. Werner, Die Lebensverneinung des Buddhismus. B. Wilhelm Geiger,

¹ Die „Unverfrorene, durch Sachkenntnisse nicht belastete Genialität“, die der Verfasser S. 53, Anm. 1 erwähnt, bin ich. C.

Dhamma u. Brahman. Eduard Schuré, Buddha und seine Legende. R. M. Ward, Anattā, Die Lehre vom Nicht-Ich. Ludwig Bernbl, Über das Sāṃkhya. F. R. Werner, Die Lebensverneinung des Buddhismus.

Fremdsprachliches.

- Bulletin Archéologique du Musée Guimet I.** Den Missions Chavannes 1907, Segalen, de Voisins, Lartigue 1915, Segalen 1917 gewidmet. Paul Pelliot, Edouard Chavannes. Silvain Lévi, La part de l'Indianisme dans l'oeuvre de Chavannes. H. d'Ardenne de Tizac, Trois Figures: Chavannes, Petrucci, Segalen. Paul Vitry, Segalen. Jean Lartigue, Mission Chavannes (1 Tafel). Ders., Mission Segalen, Voisin, Lartigue (1 Tafel). Ders., Mission Segalen (1 Tafel). — Liste des clichés archéologiques. **II.** Den Missions Pelliot et Bacot in Zentralasien und Tibet gewidmet. Paul Pelliot, La mission Pelliot (1 Tafel). J. Hackin, Documents de la mission Pelliot (exposés au Musée Guimet) (2 Tafeln). J. Hackin, Fragments de poteries, provenant de Yotkân (Mission Dutreuil de Rhins-Grenard). J. Bacot, A propos de document tibétains. J. Hackin, Documents tibétains de la mission J. Bacot (1 Tafel).
- J. R. A. S. Great Britain and Ireland, Jan. 1921.** L. C. Hopkins, The Honan Relics: a new Investigator and some Results (1 Tafel). A. C. Moule, The Minor Friars in China. **April 1921.** A. D. Waley, Some Poems from the Manyoshu and Ryojin Hissho.
- Museum of Fine Arts Bulletin, Boston, XVIII, 111.** K. T., „The Thirty six Immortal Poets“. An Album of Japanese Paintings (Tosa Mitsusuke, 2. H. 15. Jhdt., zugeschrieben). 37 Abb.
- The New China Review III, 1.** E. H. Parker, Kwan-tsz. A. C. Moule, „The Wonder of the Capital“ (über Hang-chou aus dem Tu ch'êng chi shêng, geschrieben in der ersten Hälfte des 13. Jahrh.). Arthur Morley, Some Questions concerning the texts of the Shu-ching. E. T. C. Werner, A Relation of the Kingdom of Cochin-China. R. F. Johnston, The Cult of Military Heroes in China (über Kuan Ti). W. Percival Yetts, Taoist Tales.
- Rûpam Nr. 3.** A Copper Figure from Nepal (1 Tafel). William Cohn, Problems of Indian Art (Übersetzung eines Aufsatzes aus Zeitschr. f. bildende Kunst). D. R. Bhandarkar, Some Temples on Mount Abu (13 Abb.). E. A. Voretzsch, Indian Art in Siam (4 Abb.). M. N. Sett, A Miniature from Kangra (1 Tafel). **Nr. 4.** A Brass Lamp from Conjeeveram (1 Tafel, 6 Abb.). H. F. E. Visser, Asiatic Art: its No-

menclature and present Appreciation in Western Countries (vergl. Kurze Mitteilungen). — An historical Miniature of the Jahangir School (3 Abb.). A. A. Macdonell, The History of Hindu Iconography („There is, however, both literary and sculptural evidence of the existence of anthropomorphic images of gods in the latest Vedic period, from perhaps as early as the 4th century B. C.“ „The fourarmed type had established itself by about A. D. 200“). — A Portrait of a Court Lady from Hyderabad (1 Tafel). James H. Cousins, Meditations on Art in General and a Japanese Artist in Particular. Kannoomal, Some Notes on Hindu Erotics (9 Abb.). Ananda Coomaraswamy, A Peacock's Feather.

- T'oung Pao**, Jan. 1920/21. Paul Pelliot, La peinture et la gravure européennes en Chine au temps de Mathieu Ricci. Leopold de Saussure, Le voyage de Mou Wang et l'hypothèse d'Ed. Chavannes (Ab-
 lehnung). Paul Pelliot, Le Juif Ngai, informateur du P. Mathieu Ricci. G. Mathieu, Le système musical. L. van Hee, Le Hai-tao Souan-king de Lieou. **Mars 1920/21.** Paul Pelliot, Quelques transcriptions apparentées à Çambhala dans les textes chinois. Léopold de Saussure, Les origines de l'astronomie Chinoise. L'Abbé Richenet, Note sur la mission des Lazaristes en Chine, spécialement à Pékin. Sir Aurel Stein, Central-Asian Relics of China's ancient Silk Trade.
- University of Calcutta, Journal of the Department of Letters**, Vol. I. 1920. J. Masuda, Early Indian Buddhist Schools. R. Kimura, Shifting of the Centre of Buddhism in India. Rameschandra Majumdar, The Kushan Chronology I. Panchanan Mitra, Prehistoric Cultures and Races in India. Vol. II. Benimadhav Barna, The Ajivikas. Radhakamal Mukerjee, The Communal Organisation of Industry as the regional type of India. Vol. III. Panchanan Mitra, Prehistoric Arts and Crafts of India. Ramaprasad Chanda, Medieval Sculpture in Eastern India. Nalinaksha Datta, An Introduction to the Evolution of the Schools of Buddhism. Benimadhab Barua, Valmiki, as he reveals himself in his Poem. Amareswar Thakur, Kingship and Administration of Justice in the Jātakas. H. B. Hannah, Agni. Ders., Indo-Aryan Ethnic Origins.

Bücherschau.

(Alle Bücherfendungen unmittelbar oder durch Vermittlung des Verlages Oesterheld & Co., Berlin W 15 an Dr. William Cohn, Berlin-Galenfee, Kurfürftendamm 97/98.)

Oftafien.

CORDIER, H., Ser Marco Polo. Notes and addenda to Sir H. Yule's edition. London 1920.

Karlgren, Bernhard, Oftafien under nittonde arhundradet. Stockholm 1920.

With, Karl, Afiatifche Monumental-Plafte. Wasmuth, Berlin. Orbis Pictus 5. 14 S. 47 Tafeln.

Indien, Indochina, Malafien.

ARS ASIATICA III, Sculptures Çivaites par Auguste Rodin, Ananda Coomaraswamy, E.-B. Havell et Victor Goloubew. v. Oest, Bruxelles et Paris 1921. 4^o, 30 S., 47 Tafeln.

BALL, UPENDRA NATH, Ancient, India. 8^o, IV, 236 S. Kamala Book Depot Calcutta and Patna 1921. Pr. Rs 2—8.

BANERJEE, G. N., Hellenism in Ancient India. 1920. 2. Auflage. 344 S.

BINYON, L., and ARNOLD, T. W., The Court Painters of the Grand Moguls. London 1921.

COOMARASWAMY, Ananda, Buddha and the Gospel of Buddhism. With illustrations by A. N. Tagore and N. L. Bose. G. G. Harrap & Co., London 1916.

DAVIDS, C. A. F. Rhys, The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa. Pali Text Society, London 1920.

DUTT, N. K., The Arctic Home in the Rig-Veda: an untenable Position. Dacca 1918. VII, 95 S.

GUPTA, SAMARENDRANATH, Les mains dans les fresques d'Ajanta. Traduction d'Andrée Karpeles. Avec 19 figures. Bossard, Paris 1921. 16^o, 34 S.

Hertel, Johannes, Kathāratnākara, Das Märchenmeer. Eine Sammlung indifcher Erzählungen von Šemavijaya. Deutfch. 8^o. I. Band, 285 S. II. Band. 304 S. Meifterwerke orientalifcher Literaturen 5. und 6. Band. Georg Müller, München 1920.

HUME, ROBERT ERNEST, The thirteen principal Upanishads, translated from the Sanskrit. Oxford University Press 1921. 8^o. 556 S. Pr. 15 s.

- JOUVEAU-DUBREUIL, G., Conjeevaram Inscription of Mahendrarman. Pondicherry 1920. DERS., Pallava Antiquities. 1920. DERS., Dravidian Architecture. 1920.
- MOOKERJI, RADHAKUMUD, Local Government in Ancient India. Clarendon Press, Oxford 1920, XXVII, 338 S. Pr. 12 s 6 d.
- Seidenstücker, R., Udana, das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen. Eine kanonische Schrift des Bali-Buddhismus. Erstmalige deutsche Übersetzung aus dem Urtext. IV, 132 S. Augsburg 1920, Pr. M. 24.—.
- Slepčević, Pero, Buddhismus in der deutschen Literatur. Gerolds Sohn, Wien 1920.
- STEVENSON, SINCLAIR, The Rites of the Twice-Born. Oxford University Press 1921. 8°. XXIV, 474 S. Pr. 21 s.

China, Turkestan, Tibet.

- ANDREWS, F. H., Ancient Chinese figured Silks, excavated by Sir Aurel Stein at ruined sites of Central Asia. Quaritch, London 1920. 4°, 20 S. Reprinted with 15 illustrations from „the Burlington Magazine“, July-Sept. 20.
- BING, Li Ung, Outlines of Chinese History, Edited by Prof. Joseph White-side. Commercial Press, Shanghai.
- BOYER, A. M., RAPSON, SENART, Kharoṣṭhī Inscriptions discovered by Sir Aurel Stein. I. Text of Inscriptions discovered at the Niya Site 1901. Clarendon Press, Oxford 1920. VIII, 153 S. 6 Tafeln.
- BREDON, J., Peking, Historical and intimate Description of its Chief Places of Interest. 1920. XVI., 478 S. £ 1 10 s.
- CHAPUIS, ALFRED, La montre „chinoise“. Attinger Frères, Neuchâtel 1919. 4°. XIII, 772 S. 33 Tafeln, 245 Abb.
- COUVREUR, F. S., Géographie ancienne et moderne de la Chine. 8°. 425 S. Shanghai 1920.
- DORÉ, P. HENRI, Recherches sur les superstitions en Chine. III. Partie. Le Confucianisme. Mission Catholique, Shanghai 1919. 8°. 606 S. 70 Tafeln.
- Erbes, Eduard, Chinesen. Dürr & Weber, Leipzig 1920. Zellenbücherei Nr. 30.
- FLETCHER, J. B., Gems of Chinese Verse. Translated into English Verse. Commercial Press, Shanghai 1919. 242 S. DERS., More Gems of Chinese Poetry. Translated into English verse. Commercial Press, Shanghai 1919. 208 S.
- GATES, WILLIAM E., Early Chinese Painting. The Aryan Theosophical Press, Point Loma, California 1916.

- GRASSET, MARCEL, Fêtes et chansons anciennes de la Chine. Leroux, Paris 1919. 301 S. 1 Tafel.
- De Groot, J. J. M., Die Sunnen der vorchristlichen Zeit. Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens. I. Band. Vereinig. wissenschaft. Verleger, Berlin 1921.
- HEMELING, K., English-Chinese Dictionary of the Standard Chinese spoken Language and Handbook for Translators. Based on the dictionary of the late G. C. Stent. 1920. Pr. £ 3.
- HENKE, F. G., The Philosophy of Wang Yang Ming. Open Court Publishing Co. Chicago.
- HOBSON, R. L., Chinese Pottery Statue of a Lohan. British Museum, London 1920. 7 S. 1 Tafel.
- HOVELAQUE, EMILE, Les peuples d'Extrême-Orient: La Chine. Bibliothèque de Philosophie scientifique.
- LO CHÊN-YÜ 羅振玉, Ku ching t'u lu 古鏡圖錄 Illustrierter Katalog alter Spiegel. 1916.
- MENZIES, James Mellon, Oracle Records from the Waste of Yin. Kelly and Walsh, 1917.
- Rosthorn, R. v., Die Anfänge der chinesischen Geschichtsschreibung. Wien 1920. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien Pr. M. 11.—.
- SARKAR, Benoy Kumar, Chinese Religion through Hindu Eyes. With an introduction by Dr. Wu Ting Fang. Commercial Press, Shanghai 1916.
- Strzoda, Walter, Der Händler und die Blumenkönigin. Aus dem chinesischen Urtext übertragen. Hyperionverlag, München. 160, 176 S. Dichtungen des Ostens.
- WILLIAMS, E. T., The Origins of the Chinese. Reprinted from American Journal of Physical Anthropology. I. No. 2.

Japan und Korea.

- ANESAKI, MASA HARU, Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon. Conférences faites au Collège de France. Bernard, Paris 1921. 80, IX, 173 S. Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation, Tome 43.
- KOOP, A. J. and INADA, H., Japanese Names, a Manual for Students and Art Collectors. Preis £ 3 3 s.
- KNIPER, Dr. J. FEENSTRA, Japan en de Buitenwereld in de 18e Eeuw. Martinus Nijhoff, 'S-Gravenhage 1921. XX, 330 S. Preis Gld. 9,60.
- OMORI, ANNIE S. and DOI, K., Diaries of Court Ladies of Old Japan. With an introduction by Amy Lowell. Illustrated from old prints.

STEWART, BASIL, Japanese Colour-prints and the subjects they illustrate. 4^o. 352 S.

TOMIOKA KENZŌ, Kokyō no kenkyū 古鏡の研究 (Untersuchungen über die alten Metallspiegel. Maruzen, Kyōto, 1920.

WALEY, ARTHUR, Japanese Poetry, The 'Uta'. Clarendon Press, Oxford 1919. Preis 6 s.

Kataloge.

Bücher.

Joseph Baer & Co., Frankfurt a. M. Bibliotheca Asiatica. I. Asien's Sprachen und Literatur. 3077 Nummern. 669. Antiquariats-Katalog.

PAUL GEUTHNER, PARIS VIe, Éphémérides bibliographiques. 52—54.

LUZAC & CO., LONDON W. C. 1, Luzac's Oriental List and Book Review. XXXI, XXXII.

Markert & Petters, Leipzig, Seeburgstr. 53. Orientalia III. Katalog XIII. Indien. 1234 Nummern.

Kunst.

Kunstaussstellung der Frankfurter Kunstmesse, 3.—16. April 1921. Das schöne Buch. Asien in der Kunst.

Versteigerungen.

Frankfurter Kunstmesse, Frühjahr 1921. Katalog der Versteigerungen von ostasiatischen Kunstwerken im Römer. 403 Nummern. 13 Tafeln.

Math. Dempert, Köln, Neumarkt. Sammlung Carl Merlo, Köln. Versteigerung 6.—12. Mai 1921. 32 Tafeln.

Hugo Helbing, München, Ostasiatische Kunstgegenstände aus dem Nachlaß Leo Lehmann, Frankfurt a. M.

Kurze Mitteilungen.

Ausstellungen, Museen, Sammlungen und Kunst-Denkmäler.

Bei Friedmann & Weber, Berlin fand im Februar eine Ausstellung chinesischer Kunst, die leider mit einer Blumenschau verbunden war, statt. Neben den bekannten Kunsthandlungen, wie Glent, Helbing, Rozenbaal, Frißsche hatten auch eine Anzahl Privatsammler, wie Bondy, Leberer, Oppler, Morgenroth Stücke beige-steuert. Die Ausstellung erfreute sich eines außerordentlich regen Besuches. —

In der städtischen Skulpturen-Sammlung von Frankfurt a. M., im Liebig-Hause, ist eine Sammlung ostasiatischer, besonders altchinesischer Plastik, aufgestellt worden, die der Frankfurter Museumsdirektor Prof. Dr. Swarzenski in zehnjähriger Sammeltätigkeit zusammengebracht und nun dem Museum geschenkt hat. Sie wird durch eine Leihgabe aus Frankfurter Privatbesitz ergänzt, die Kolossalbüste eines Buddhajüngers, eines Dohan (ums Jahr 1000). Dies Werk hat Friedrich Perzhski vor mehreren Jahren aus dem Innern Chinas nach Europa gebracht. —

In Frankfurt a. M. fand im April im Zusammenhang mit der Kunstmesse eine Ausstellung „Asien in der Kunst“ im Römer statt. Die Leitung lag in den Händen von Dr. Lübbecke. Es wurde, von den Teppichen abgesehen, ausschließlich indische und ostasiatische Kunst gezeigt. Vor allen die Frankfurter Privatsammler hatten ihre Schätze hergeliehen, aber auch das Völkerkunde-Museum und die ostasiatische Kunstabteilung in Berlin hatten wichtige Stücke geschickt. Gleichzeitig fanden im Bürgeraal des Römers Vorträge über Ostasien statt. Richard Wilhelm sprach über die Philosophie Chinas, Albert von Lecoq über Buddhistische Kunst in China und Turkestan, Otto Rümmele über die Malerei Chinas, L. Scherman über hinterindische Kunst, William Cohn über indische Kunst, Hans Heiler über Brahmanismus und Buddhismus, Ernst Grosse über das Verhältnis der japanischen zur chinesischen Kunst, Karl With über Gebräuche und Feste auf Java und Bali. —

Der bekannte holländische Kunstkenner und Vorsitzende der holländischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kunst H. J. E. Visser veröffentlicht in der indischen Zeitschrift „Rupam“ (Nr. 4) einen Aufsatz über die Schätzung ostasiatischer Kunst im Westen. Sein Inhalt berührt wichtige deutsche Museumsfragen, die in den letzten Wochen in der Öffentlichkeit lebhaft besprochen wurden. Es sei daher hier, als Äußerung einer sicherlich unparteiischen Persönlichkeit ein Teil der Ausführungen wiedergegeben:

„Our ancestors did not grasp the aesthetic significance of Asiatic forms and Asiatic design, whilst the contents of Asiatic works of art were pretty strange to them. If this be kept in mind, it will be understood that, for years, Asiatic art was looked upon as a series of archaeological, ethnographical, religious and folklore documents. Thus, important, even magnificent, works of this art were, after belonging to cabinets of curiosities, annexed by ethnographic museums.

Need it be said that the aesthetic value of each work of art preponderates, since many learned students of Asiatic religions, languages, ethnography, archaeology etc., etc. are, as far as Asiatic things are concerned, not at all of this opinion? Such an assertion seems to be quite superfluous! These students forget, in fact, that, in ethnographic museums, the ethnographic purpose will be quite as well answered by second-rate works, which, like the masterpieces of Western artists, ought to figure amongst the treasures of our museums *of art*. Any representation of ethnographic, historic or religious interest, can be as well interpreted by a second-rate work as by the work of a master. That in the opinion of our forefathers — whose insight into art was spoiled by „Renaissance“ ideals — the ethnographical and archaeological factors of every work not European or Mediterranean in origin, were of greater importance, than the aesthetic factors, was quite in the nature of things, but, to-day, this point of view is becoming quite untenable.

According to modern views of the matter, the best works of art should, therefore, no longer be in ethnographic museums, where they are associated with bad works and with objects of purely ethnographical value. On account of the usual arrangement of the collections, it is in most ethnographical museums impossible to place works of art in relief, and in consequence of the *pêle-mêle* character of these institutions, that atmosphere almost never prevails which is indispensable for the adequate enjoyment of works of art.

Fortunately, since the end of the 19th century, things have taken a favourable turn. First, Far-Eastern art triumphed. Numerous exhibitions; departments of museums of art (Boston, the „Louvre“, the Metropolitan Museum in New York, the Far-Eastern section of the Freer collection in Washington, etc., etc.); sections of museum-departments of art (Asiatic paintings in the Department of Prints and Drawings in the British Museum, etc.) and, lastly *special* museums of Far-Eastern art (Cologne, the „Musée Cernuschi“ in Paris and the „Museo Chiossone“ in Genoa) have been devoted to the arts of China, Japan and Corea. To the new building at Dahlem which is to contain the Asiatic collections of

the "Museum für Völkerkunde", wings have been added, in which the collections of Far-Eastern art of the Berlin museums will be exhibited. As the management of these collections is vested in a special director (a student of Far-Eastern art), the only "links" between the ethnographic collections of Asia and the collections of Far-Eastern art will consist of some corridors between the main building and the said wings. This Berlin method nearly fulfils the ideal of special museums devoted to Asiatic art.

Though the museum at Cologne is a special museum of Far-Eastern art, it is a pity that the new building erected for it has been added to the old building of the „Kunstgewerbe-Museum“. One has to pass the hall of the latter Museum, as well as the collections of Western art exhibited there, before he enters the museum of Far-Eastern art.

That, in my opinion, the founding of special museums of Asiatic art — not only of Far-Eastern art — is highly desirable, I need scarcely affirm after what has been said about the study of this art. These museums should not be added to other museums (ethnographical institutions or museums of Western art), but must be erected as separate buildings surrounded by beautiful gardens. London and Paris, for many different reasons, ought to make a start with this new type of museum.

That, after the triumph of Far-Eastern art, Indian art is now becoming more familiar to the aesthetic taste of Western lovers of art, is obvious from the founding of the Boston museum's department of Indian art under the invaluable direction of Dr. Coomaraswamy.

Khmer sculptures should, therefore, no longer be exposed in the „Musée Indo-Chinois“ of the Trocadéro at Paris amongst plaster-casts of Further-Indian art; it is long since anybody thought of exhibiting original Greek works amongst plastercasts.

After the struggle of Indian art for full appreciation (a struggle from which the art of Gandhara was a solitary exception), it will be the turn of Indonesian art to overcome Western prejudices.

The day is not far when Asiatic art, in its different varieties, will have gained a complete victory in the West; a victory with all its highly beneficial consequences.“

Ob die „Berliner Methode“ heute noch den Beifall des ausgezeichneten holländischen Kenners finden würde? Wenn den Zeitungen zu trauen ist, wird dem Dahlemer Neubau die ehrenvolle Bestimmung eines Magazins für die nicht ausstellbaren Bestände des Museums für Völkerkunde — stelle sie sich vor, wer kann — gegeben werden. Wilhelm v. Bode's großartiger Plan eines Asiatischen Museums, der erste schöpferische Museumsgedanke seit der Gründung des South Kensington Museums, wäre damit tot, noch

ehe er ins Leben treten konnte. Als die unmittelbare Todesursache gilt der preußische Finanzminister, der die Mittel für die Fertigstellung des zu 9/10 vollendeten Baues nicht beschaffen zu können erklärt, und man wird zugeben müssen, daß in dem heutigen Deutschland finanzielle Gründe sehr gute Gründe sind. Der Friede des Rechtes und der Gerechtigkeit hat zwar unbegreiflicherweise vergessen, Deutschland um der Weltgesittung willen die Schöpfung und Erhaltung öffentlicher Sammlungen zu verbieten, für den Luxus eines Asiatischen Museums aber scheint ihm sein neuer ehrenvoller Beruf als Welt-Arbeitsklave in der Tat nicht allzuviel Zeit zu lassen. Immerhin sollen im neuen Deutschen Reiche die Mittel des Staates nicht immer nur auf unbedingt Notwendiges verwandt werden, gelegentlich sogar für mehr oder minder löbliche Kulturaufgaben zur Verfügung stehen, die bekanntlich unter der Monarchie vernachlässigt wurden, und man behauptet sogar, daß selbst bei Staatsbauten vielleicht ohne Schaden einiges hätte erspart werden können. Daß hier die Gelegenheit versäumt wird, mit vergleichsweise geradezu lächerlich geringem Aufwande in Deutschland ein Museum zu schaffen, das kein anderer Staat besitzt, und um das uns die ganze Welt beneiden würde, will daher nicht recht einleuchten. [Die „trueinwardness of things“ verrät wohl die Rede des höchsten Vertreters des preußischen Ministeriums „für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung“ auf dem deutschen Orientalistentage in Leipzig, nach der es den Begriff einer asiatischen Kunst nicht gibt. So starken Überzeugungen gegenüber hatte der Vertreter des preußischen Staatsfädels sicherlich keinen schweren Stand.]

Für die seit 12 Jahren eingefargte ostasiatische Kunstsammlung scheint inzwischen die Unterkunft gefunden zu sein, die nach dem Falle des Asiatischen Museums noch die günstigste sein wird. Mindestens bleibt ihr das Museum für Völkerkunde erspart. Was aus der islamischen Kunst werden soll, ist unbekannt. Von indischer Kunst scheint das amtliche Berlin auch heute noch nichts zu wissen: sie bleibt offenbar nach wie vor der Ethnographie ausgeliefert. —

Die aus Holz gebauten Tempelgebäude des höchsten japanischen National-Heiligtums, des Tempels der Sonnengöttin bei Yamada in Ise, müssen alle zwanzig Jahre neugebaut werden, und zwar jedes Gebäude auf einem Platz, der schon zu diesem Zweck neben ihm freigelassen ist. In diesem Jahre beginnen die Arbeiten für den fälligen Neubau, der zehn Jahre in Anspruch nehmen wird und für den Kosten in Höhe von 11 Millionen Yen vorgesehen sind. Übrigens werden in diesem Jahre die Tempelgebäude in Ise durch einen weiteren Tempel vermehrt werden, der für die erste jungfräuliche Kaiserstochter, die als Hohepriesterin der Sonnengöttin in Ise waltete, die Prinzessin Yamatohime no Mikoto, errichtet wird. Sie

war die Tochter des Kaisers Suinin und soll nach den Reichsannalen, dem „Nihongi“, die Insignien der Sonnengöttin im Jahre 5 v. Chr. nach mancherlei Irrfahrten an ihre jetzige Stätte gebracht haben. —

Vereine und Vorträge.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft hat sich umgestaltet. Es wurde eine Vereinigung aller wichtigen orientalischen Zeitschriften gebildet, der der D. M. G. angeschlossen ist. Dazu gehört auch die Ostasiatische Zeitschrift. Vorsitzender ist Friedrich Rosen, Reichsminister des Auswärtigen, stellvertr. Vors.: Heinrich Lüders, Geschäftsführer: Dr. G. Lüdtke. Dem Arbeitsausschuß für Indologie und Iranistik gehören Geiger, München und Hillebrandt, Breslau an, dem für Ostasien Rümmele und Franke.

Am 13. Mai sprach Dr. Otto Rümmele in der Kunstgeschichtlichen Gesellschaft in Berlin über „Die Grundlagen unserer Kenntnis der chinesischen Malerei.“ —

In der Vereinigung der China-Freunde zu Berlin sprach Dr. Schang Kuo Tiao über „Han Fei Tse“ und über die chinesischen Juden, Dr. A. Hermann über den Landweg nach China im Wandel der Zeiten. —

In der Berliner Gesellschaft für Anthropologie sprach im März Prof. Jaekel, Greifswald über „China im Rahmen der allgemeinen Kultur-Entwicklung.“ —

Am 7. Februar hielt Dr. William Cohn in der Ausstellung chinesischer Kunst bei Friedmann & Weber einen Vortrag über die Kunst Chinas. —

Neuerscheinungen.

Der Folkwang-Verlag, Hagen kündigt in der Schriftenreihe „Geist, Kunst und Leben Asiens“, herausgegeben von Karl With folgende Neuerscheinungen an: B. Melchers, China — Von Tempeln, Baukunst und Leben; E. Fuhrmann, Das Reich der Mitte; K. With und Fritz Rumpf, Japanische Bühnenkunst; Karl With, Tempel Asiens; Siam. —

In der neuen von Hans Tietze bei E. A. Seemann, Leipzig erscheinenden „Bibliothek der Kunstgeschichte“ werden unter den ersten zwanzig Bändchen folgende der Kunst Ostasiens gewidmet sein: Karl With, Japanische Baukunst; W. Cohn, Altbuddhistische Malerei Japans; Karl With, Chinesische Steinschnitte der Hanperiode. —

In der bei Bruno Cassirer, Berlin, erscheinenden Bücherreihe „Die Kunst des Ostens“, herausgegeben von William Cohn, werden vor Weihnachten folgende Bände erscheinen: Ernst Große, Das ostasiatische Lufsbild; E. Kühnel, Die Miniatur des Orients; F. Sarre, Die Kunst Persiens.

Von William Cohns „Indischer Plastik“ wird das 6. — 10. Tausend in erweiterter und veränderter Gestalt erscheinen. —

Zum 60. Geburtstage von Josef Strzhangowski (7. März 1922) soll eine Festschrift erscheinen (Herausgeber Dr. S. Glück, Nikola Verlag, Wien III). Der Band wird etwa 400 Seiten Text und 50 Tafeln enthalten. Über ostasiatische Themen stellen A. Salmony, K. With, L. Binjon, A. Rosthorn Beiträge in Aussicht. —

Der japanische Verlag Kanōkwan, Tokyō kündigt zwei wichtige Veröffentlichungen an: Pictures illustrative of Japanese History. With explanations (2 Bände, 192 Tafeln) und Haniwa or Clay Images found in the ancient Burial Mounds in Japan. Collection of the Imperial Museum in Tokyō (2 Bände, 176 Tafeln). Preis 100 bzw. 60 Yen. —

Dr. Karl With und Alfred Salmony werden Veröffentlichungen über die chinesische und japanische Plastik des ostasiatischen Museums zu Köln im Auftrage der Direktion herausgeben. —

Persönliches.

Dr. Otto Fischer, dem wir eine Anzahl wichtiger Arbeiten über die Kunst Ostasiens verdanken, wurde zum Konservator der Gemäldegalerie und des Kupferstichkabinetts in Stuttgart ernannt. —

Prof. F. W. K. Müller, Direktor der ostasiatischen Sammlungen des Berliner Museums für Völkerkunde, und Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften, ist von der königlich Dänischen Akademie der Wissenschaften zum Mitglied ihrer historisch-philosophischen Klasse gewählt worden. —

Der indologische Lehrstuhl an der Universität Kiel ist dem Dr. F. Otto Schrader in Wandsbek angeboten worden. Dr. Schrader, der erst kürzlich einen Ruf an die Universität Wien als Nachfolger Leopold von Schröders erhalten hat, ist 1876 zu Hamburg geboren. Er promovierte als Indologe in Straßburg (1902). Von 1905—1919 lebte er als Bibliotheksdirektor bzw. Internierter in Britisch-Indien. —

Dr. Karl With wurde nach dem Tode von Osthaus Leiter des Folkwang-Museums zu Hagen. —

Professor L. Finot wurde zum Direktor der Ecole française d'Extrême-Orient ernannt. —

W. E. Southill wurde zum Professor des Chinesischen an der Universität Oxford ernannt. —

Gustav Jacoby ist am 1. Mai an Herzschwäche nach längerem schwerem Krankenlager im Alter von 64 Jahren gestorben. Der Dahingesehene war nicht nur ein leidenschaftlicher Sammler, sondern er hat auch durch eigene Forschung unsere Kenntnis der ostasiatischen Kunst gefördert. Eine Reihe

heute im Buchhandel sehr seltener Veröffentlichungen und seine musterhaft geführten Hauskataloge zeugen von dieser Tätigkeit. Er war nie im fernen Osten. Eben begann er die Vorbereitungen zu einer Reise nach Japan, dessen Ehrenkonsul er einige Jahre war, als der Krieg ausbrach. Aber er verstand es, die richtigen Männer für seine Sammlungen zu interessieren, und er schied unnachlässig alles aus, was nicht strengsten Ansprüchen genügte. So brachte er die gewählteste, mannigfaltigste und reichste deutsche Privatsammlung ostasiatischer Kunst zusammen. An japanischem Schwertschmuck und vor allem an Lachen hat sie schwerlich außerhalb Japans ihresgleichen. Bis zum letzten Augenblick blieb er seiner Liebe zur Kunst Ostasiens, die sein arbeitsreiches Leben verklärte, treu, sei es, daß er lernbegierig sich in die Neuererscheinungen über ostasiatische Kunst vertiefte, sei es, daß er an einer Sitzung der Sachverständigenkommission für die ostasiatische Kunstabteilung, der er angehörte, teilnahm oder sich selbst an der Neuordnung seiner Sammlungen in den Museen beteiligte. Es sollte ihm nicht vergönnt sein, seine Schätze im Rahmen des neuen ostasiatischen Kunstmuseums ausgestellt zu sehen. Sein Name wird immer mit ihm verbunden bleiben. (Vgl. auch Otto Rummels Aufsatz über die Schenkung der Sammlung Gustav Jacoby in den „Berliner Museen“ Heft 3/4.) —

Die zweite Doubletten-Versteigerung der Sächsischen Staats-Sammlungen, die durch Lepke im sächsischen Kunstverein zu Dresden vom 12. bis 14. Oktober stattfand, brachte für chinesisches und japanisches Porzellan folgende höchste Preise: Zwei Flaschen, tiefschwarz glasiert mit Goldbemalung, kugelförmig M. 105 000; Vase, flaschenkürbisförmig, grün, 19 000 (Glenf); zwei Zylinder-Vasen (grün) 31 500; Kuan-hin, weiß, 11 100; bezgl. 21 000; zwei Vasen mit Dedel (Famille verte) 55 000; zwei Zylinder-Vasen mit Blumen ohne Dedel 30 000; zwei rote Vasen 53 000; Zylinder-Vase (Blau-weiß) 74 000; zwei Vasen (Blau-weiß und bunte Malereien) 100 000; zwei Karashishi, 6 cm hoch 11 500 (Glenf); zwei Vasen (Famille verte) 20 000; zwei Opferbecher, 5 cm, Famille verte 18 000; Wandbrunnen (Famille verte) 22 000; zwei Vasen, gespritzter blauer Grund, Vögel u. Blüten in Gold 27 000; zwei Schalen, gespritzter blauer Grund, Spiegel mit Blumenkorb, 29 000; zwei Dragoner-Vasen 82 000; bezgl. 95 000; zwei flaschenförmige Vasen, tiefblau mit Landschaften, 115 000 (Dreh, München); bezgl. 118 000; große Vase in Flaschenkürbisform mit tiefblauer Malerei, 215 000 (Heilbrunner). —

Bei Walpole in New York wurden im Januar japanische Farbenholzschnitte versteigert. Die erzielten Preise sind erstaunlich und zeigen, daß der Farbenholzschnitt eine ganz neue Schätzung erhalten hat. An 600 Blätter brachten über 70 000 Dollars, d. h. an 4 500 000 M. Den höchsten Preis erzielte

ein Diptychon von Kihonaga: Kirschblüte in Gotenyama mit 3150 Dollars, d. h. an M. 200 000. Sicherlich ist noch nie ein japanischer Farbenholzschnitt auch nur annähernd so hoch bezahlt worden. Ein anderes Diptychon desselben Meisters brachte 1500 Dollars, einzelne Blätter, wie der Frisgarten und Reise im Winter 850 bzw. 500 Dollars. Schauspielerbilder von Sharaku 1200, 420 u. 350 Dollars, Blätter von Hofusai 300, 425 u. 500 Dollars.

In den nächsten Hefen der D. Z. werden u. a. voraussichtlich folgende Autoren vertreten sein: Hans Verste (Wien), Bidder (Berlin), Jarl Charpentier (Upsala), Carl Clemen (Bonn), R. D. Franke (Königsberg), Hauer (Berlin), Friß Jäger (Hamburg), Trauß (Berlin), M. W. de Visser (Leiden), M. Winternitz (Prag), v. Zach (Batavia). —

Abgeschlossen 1. VII. 1921.

Tsch'ai Ta-ki

Der Held von Tschu-lo.

Geschichtliche Würdigung eines chinesischen Rotlackbildes
von E. Hänisch.

Über die französisch-chinesischen Kupferstiche des 18. Jahrh., die seit einiger Zeit wieder die Aufmerksamkeit von Sinologen und Kunstgeschichtlern finden, hat P. PELLLOT neuerdings eine sehr eingehende und bemerkenswerte Abhandlung veröffentlicht¹. Vermöge der Pariser Archive und Dank der bekannten Gründlichkeit des Verfassers werden uns die Einzelheiten des kunstgeschichtlich so bedeutsamen Austauschbes derart genau berichtet, daß wir diese Studie als grundlegend für weitere Arbeiten auf diesem Gebiete ansehen können. Einige kleine Bemerkungen, die der gegenwärtigen Beschäftigung mit den fraglichen Gegenständen entspringen, muß ich mir noch für eine andere Stelle vorbehalten. Der vorliegende kleine Aufsatz soll in der Beschreibung eines Rotlackbildes (Abb. 1) eine Ergänzung zur Geschichte der Kupferstiche geben.

Eine Erwähnung davon, daß die besagten Kupferstiche in Rotlack nachgeschnitten seien, habe ich bei PELLLOT nicht gefunden. Auch von anderer Seite ist meines Wissens nichts darüber gesagt², außer in einem Aufsatz von J. WITKOWSKI³, erwähnt bei REIN, Japan II S. 441^{2a}. Ob

¹ Les conquêtes de l'Empereur de la Chine, T'oung Pao Vol. XX Nr. 3/4.

² Die kunstgeschichtlichen Werke sprechen nur von der rein gewerblichen Lackschneiderei.

³ Der Aufsatz, dessen Kenntnis ich der Freundlichkeit von Herrn Prof. Dr. F. W. R. Müller verdanke, findet sich im Bd. 1, X S. 37 der Mitteilungen der deutschen Gesellschaft Ostasiens, Yokohama 1876, unter der Überschrift „Erklärung zweier chinesischer Bilder aus rothem Lack“. Er gibt aber nur eine Beschreibung der Bilder, keine Erklärung, wenigstens keine richtige: Das eine Bild soll einen Einzug in Peking darstellen, das andere ein Schlachtfeld von den Kämpfen um die Kreise Riuzuidohaikungsrünsanrian und Rakuramazu in der Provinz Fasen, unter General Akui vom Jahre 1776. Wir sehen, daß hier eine japanische Verhüllung chinesischer oder fremdsprachiger Ortsnamen vorliegt, deren Richtigstellung, da weder die chinesischen Zeichen, noch auch die Bilder selbst wiedergegeben sind, nicht ganz einfach ist. Anhaltspunkte geben uns der Name des Generals und die Jahreszahl. Der berühmte Feldherr Akui (mandschurisch Agdi) führte in der fraglichen Zeit den Oberbefehl bei den Kämpfen in Kin-tschuan, dem Goldstromlande, im chinesisch-tibetischen Grenzgebiete. Kennt man den Verlauf des Feldzuges und die Topographie des Landes, so liegt es nahe, bei dem Namen Rakuramazu an den Lamatempel Ragu zu denken, der auf dem Berge Kunser bei Ihi gelegen ist und bei den Kämpfen um die Burg Lho'i im Großgoldstromlande (Tschutschen) ein Haupthindernis darbot. In der mir zur Verfügung stehenden Darstellung des Kintschuan-Krieges mandschurischer Ausgabe findet sich im Übersichtskapitel S. 16a folgende Stelle: Ertei suwe Kunser alin-i mulu de tafasi gaiha. Hailanca Gokdo alin-i hada be gaihi, uthai Ragu lama juktehen be kafi, tuwa sindafi deijike, Cangboolu inu Zai ze da h'ai be afame. terei fu be efulehe. . . „(General) Ertei erstieg geradewegs den Kamm des Kunser-Berges, und nahm ihn in Besitz



Abb. 1. Reliefbild.

Museum für Völkerkunde, Berlin.

die vollständigen Folgen oder nur einzelne Bilder aus ihnen in diesem Verfahren in Reliefform gebracht sind, ist mir nicht bekannt. Ich weiß nur

Hailanca brachte den Felsen des Berges Gokdo in seine Hand, schloß danach den Lamatempel Ragu ein, legte Feuer an ihn und brannte ihn aus. Cangboolu kämpfte um Zai ze da h'ai und zerstörte seine Mauern...". Ein Bericht dazu mit denselben Ortsnamen findet sich auch in der Aktensammlung Tung-hua-lu, im 40. Jahre Kienlung (1775) unter dem Tage ting-sze des VII. Monats aufgeführt. Zu diesem Vorgange fand sich auch das Bild in den ostasiatischen Sammlungen des Berliner Museums für Völkerkunde ID 31745 Nr. 10 der Kintschuan-Reihe, das übrigens bei Tafel, meine Tibetreise, Stuttgart 1914, Bd. II auf Pl. LI wiedergegeben ist und die chinesische Beschriftung trägt: General Agôï meldet die Eroberung der Plätze Tsai-tsê-ta-hai, Rücken des Berges K'un-sê-rh sowie Lamatempel La-ku". 攻克 則大海昆色尔山梁並拉括喇嘛寺 kung-k'o Tsai-tsê-ta-hai K'un-sê-rh shan-liang ping La-ku la-ma szê. Streichen wir die beiden ersten Zeichen Kung-k'o „Eroberung“ und das in der Mitte stehende ping „sowie“ fort, so finden wir in den übrigbleibenden Zeichen die rätselhaften Namen der beiden „Reise“ Riuzuidohaikungsrünsanrian und Rakuramazu, mit gewissen Schreibfehlern, wieder. Daß der japanische Gewährsmann des Verfassers das Zeichen Tsai mit Riu wiedergibt, läßt sich durch die



Abb. 2. Kupferstich.

Staatsbibliothek, Berlin.

von 3 Rotlackbildern, von denen eines, das hier zur Behandlung stehende, sich im Besitze des Berliner Museums für Völkerkunde befindet¹. Dies Bild hat eine Größe von 75 cm Höhe zu 110 cm Breite und mit dem schweren Glasrahmen, in den es eingelassen ist, das beträchtliche Gewicht von 20 kg. Dieser Rahmen, den jedenfalls der europäische Erwerber in China erst hat anfertigen lassen, besteht aus schwarzem Hartholz, am Innenrand mit eingelegten buntgefärbten Blumenornamenten aus Knochen geschnitten. Das Lackbild selbst ist ein Kunstwerk ersten Ranges, dessen Technik ein besondere Würdigung durch einen Fachmann erheischte. Der Lack ist in drei Schichten aufgelegt, von denen die unterste schwarzgrüne das Wasser, den Fluß und das Stadtgrabens, die darüberliegende olivengrüne das Feld und die oberste rote die Berge, Wälder, Gebäude und Figuren darstellt, ebenso die oben angebrachte vergoldete Beischrift. Der Gegenstand des Bildes

starke und eigentümliche Kursiveform erklären, welche die von des Kaisers Kienlung eigener Hand geschriebenen Beiworte auszeichnet und in diesem Falle zu der Lesung 苗 liu verführt hat. Die richtige Bestimmung 苗 tsz ergibt sich aus der Stelle des Tung-hua-lu, die sekundäre Lesung tsai (vgl. Kanghi's Wb) aus der mandschurischen Lautschreibung zai-zê. Unter ta-hai ist schließlich kein Gewässer zu verstehen, vielmehr bilden diese beiden Silben mit den beiden vorhergehenden einen Ortsnamen. Auf die Deutung dieser Namen soll nicht eingegangen werden, schon weil wir es hier nicht mit einem rein tibetischen Sprachgebiete zu tun haben. Die „Provinz Pasen“ ist das Land Kintschuan.

¹ ID 23831.

ist nach dieser Beischrift eine Episode aus dem chinesischen Feldzug in Formosa i. J. 1786/87: die Entsetzung der tapfer verteidigten Stadt Tschu-lo, eine Waffentat, die in der neueren chinesischen Kriegsgeschichte eine gewisse Rolle spielt. Das Gegenstück, d. h. die Vorlage zu dem Ladbilde findet sich in einem Kupferstiche der Formosa-Reihe von 12 Blatt, mit dem es bis auf die Maße (der Kupferstich, der mir zur Hand ist¹, mißt 59×70 cm) und einige wohl durch die Ladschneidetechnik bedingte Abweichungen² ziemlich genau übereinstimmt (Abb. 2). — Der Kaiser Kienlung schrieb in seinem letzten Regierungsjahre 1799 anlässlich der Heimkehr des Heeres aus dem Gorkha-Kriege einen Aufsatz über seine militärischen Leistungen mit dem Titel Yü tschi schi-ts'üan-ki 御製十全記. In diesem werden 10 erfolgreiche Kriege aufgeführt, unter denen als sechster „die Wiederherstellung der Ruhe in Formosa“, tsing Tai-wan 靖臺灣. Der Ausdruck schi-ts'üan, wörtlich „Die 10 Vollkommenheiten“, eine Zeichenverbindung, die von der Ernte gebraucht, eigentlich „zu 10 Zehnteln vollständig“ d. h. vollkommen, unübertreffbar bedeuten, ist in diesem Falle wohl eine Verkürzung aus schi-ts'üan wu-kung 十全武功. Der Titel würde einmal heißen: „die unübertrefflichen Kriegserfolge“, dabei aber eben auch auf die Zahl der siegreichen Kriege unter der Regierung Kienlung hinweisen. —

Das vorliegende Bild zeigt einen Kampf vor einer umlagerten Stadt. Diese, rechts im Hintergrunde am Fuße der Berge gelegen, weist eine etwa kreisrunde Mauer auf, 4 mit Aufbauten versehene Tore, davor 4 über den Graben führende Brücken und eine Reihe weiter außen um das Vorgelände gezogene Verhaue. In der Stadt sieht man chinesische Häuser und ein Amtsgebäude, aber kein Leben außer einer innen am Tore angetretenen Wache und vier anderen menschlichen Gestalten. Dagegen zeigen sich außerhalb der Stadt, vor den Toren und an den Brücken und Verhaue dichtgedrängte Truppenmassen, wie es scheint, in Kampfbereitschaft angetreten. Vor der Brücke, die nach der Mitte der Landschaft gerichtet ist, kniet zu beiden Seiten eine Gruppe von Männern, die durch Kleidung und Zopf als chinesisch-mandschurische Beamte gekennzeichnet sind. Durch die Mitte des Bildes nach unten rechts zieht sich ein Flußlauf, der auch links im Vordergrunde, von einer Brücke überspannt, zum Vorschein kommt. Zu seinen beiden Seiten, über das ganze Bild hin, spielt sich nun eine bewegte Kampfhandlung ab, in der mandschurische Reiter und Fußvolk die Feinde vor sich hertreiben. Diese, die Eingeborenen, kenntlich an ihren geknoteten Kopftüchern, kurzgeschürzten Röcken und bloßen Beinen, sind nur in drei kleinen

¹ Aus der im Besitze der K. B. zu Berlin befindlichen Formosa-Reihe, vgl. dazu PELLLOT, l. c. S. 242.

² Die Strichzeichnung der Felder erscheint auf dem Ladbilde ornamental gestaltet als Häkentrug.

Gruppen sichtbar: im Vordergrund vor der Stadt, auf der Flucht vor den anstürmenden Reitern, hinter der Stadt, auf dem Abzuge in die Berge und links am Flußufer, vor einem im Bambuswald versteckten, in Brand geschossenen Dorfe, als eine knieende Schar, in Erwartung ihrer Gefangennahme durch die im Wasser heranwachenden Soldaten. Die Eingeborenen tragen hier keine Waffen, sondern Krückstöcke, sollen also wohl die alten zurückgelassenen Bewohner des Dorfes vorstellen. Während diese Kampfhandlungen ohne weiteres verständlich sind, wird der Vorgang vor der Stadt durch die Darstellung allein nicht geklärt. Hier müssen wir uns an die über das Bild gesetzte Begleitschrift halten. Der stark kursiv geschriebene Text erweist sich als eine Lobrede auf den Helden des abgebildeten Kampfes, den mandschurischen General Fukanggan. Sie besagt, daß dieser aus den Kolonialkriegen der Kienlung-Zeit bekannte Feldherr die Aufständischen vor Tschu-lo angegriffen und verjagt, den Weg nach dieser Stadt wieder freigemacht und danach den Feind bei der Enge Tou-liu-men geschlagen habe. Weiter, daß der Name der Kreisstadt Tschu-lo 諸羅 vom Kaiser in den Namen Kia-i 嘉義 geändert worden sei, was „Lob der Treue“ bedeutet, eine Anerkennung für die Haltung der Bürger, welche die gerechte Sache des Kaisers gegen die Aufständischen verteidigten. Suchen wir nach näheren Angaben über diesen Vorgang, so haben wir in der europäischen Literatur von den Geschichtskompilationen nichts zu erwarten. Über die ältere Geschichte Formosas unter den Holländern, also gerade bis zur Regierung Kanghi, sind wir gut unterrichtet, ebenso über die Zwischenzeit unter der Herrschaft des Seefürsten Koxinga, die Eroberung der Insel durch die Mandschus (1683) und auch über die ersten großen Unruhen des Rebellen Tschu I-kuei (1722). Aber der schwere Feldzug, der durch den oben erwähnten General i. J. 1786 beendet wurde, fällt in den europäischen Geschichtsdarstellungen einfach aus, abgesehen von einigen kurzen Bemerkungen bei FRIES¹, S. 280; BOULGER² S. 174, MACGOWAN³ S. 550, CORDIER⁴ Bd. III, S. 404. Die Erklärung dafür ist darin zu suchen, daß der Krieg später liegt als der Abschluß des großen Geschichtswerkes von MAILLA⁵ (1780), das alle anderen europäischen Darstellungen der chinesischen Geschichte gespeist hat. Nur in DE GROOT's sectarianism and religious persecution in China, einem Werke, das bei seinen Textübersetzungen für das Studium der Mandschuzeit in China von größerem Wert ist als die sogenannten Geschichtswerke, wird das Ereignis

¹ Abriß der Geschichte Chinas, Wien 1884.

² a short history of China, London 1893.

³ a history of China, London 1897.

⁴ histoire générale de la Chine, Paris 1920.

⁵ histoire générale de la Chine, 12 Bde., Paris 1777–83.

seiner Bedeutung gemäß gewürdigt, in einem besonderen Abschnitte: the Heaven et Earth Society and the rebellion in Formosa S. 340—347. Als Quellen sind die Kaiserlichen Erlasse herangezogen und die Kriegsgeschichte des Wei Yüan, das Scheng-wu-ki 聖武記 in Buch VIII Abschn. 4. Auf andere chinesische Quellen wird man kaum rechnen können. Die bei Whylie¹ (S. 60 u. 28) erwähnten beiden Sonderwerke über Formosa reichen nicht an die Zeit des Feldzuges heran, und eine besondere Schilderung desselben scheint es nicht zu geben. Aber die beiden vorerwähnten Quellen, im Verein mit der großen Altensammlung der Mandschudynastie, dem Tung-hua-lu 東華錄, dürften zur Unterrichtung über den allgemeinen Verlauf des Feldzuges vollkommen genügen.

Eine falsche Behandlung der Eingeborenen auf Formosa sowie der immer zahlreicher vom Festlande einwandernden Siedler hatte um die siebziger und achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts auf der Insel zu einer allgemeinen Unzufriedenheit mit den Beamten und einer gemeinsamen Verschwörung der Siedler und eines Teiles der Eingeborenen geführt. Wie weit bei dieser örtlichen Bewegung allgemein politische und religiöse Momente mitgewirkt haben mögen, soll hier unbesprochen bleiben. Ein chinesischer Siedler aus dem Kreise Tschang-hua 彰化, Namens Lin Schuang-wen 林爽文, trat an die Spitze dieses Bundes, der allmählich eine große Macht erlangte und schließlich überhaupt nicht mehr nach dem Willen der Obrigkeit fragte. DE GROOT weist darauf hin, daß der Führer in einem späteren Kaiserlichen Erlasse ausdrücklich als Mitglied der „Gesellschaft von Himmel und Erde“ t'ien-ti hui 天地會 bezeichnet wird. Für das Ende des Jahres 1786 war die Überrumpelung dieses Mannes in seinem Dorfe geplant. Doch kam er den Beamten zuvor, überfiel mit seinen Anhängern zur Nacht das Lager der gegen ihn ausgesandten Abteilung, machte die Truppe nieder und bemächtigte sich der Stadt Tschang-hua. Hiermit war das Zeichen zum allgemeinen Aufstand gegeben. Auch die beiden anderen weiter südlich gelegenen Kreisstädte Tschu-lo und Feng-schan 鳳山 sowie T'an-schui 淡水 fielen den Aufrührern in die Hände. Die Präfekturstadt T'ai-wan-fu war bedroht. Im Anfange des nächsten Jahres kommen Verstärkungen von der Küste, und es gelingt dem tapferen Brigadegeneral von Formosa Tsch'ai Ta-ki 柴大紀 den Feinden die Stadt Tschu-lo wieder zu entreißen, die als Etappe an der Nord-Südverbindung eine besondere Wichtigkeit besaß. Jedoch werden die Regierungstruppen jetzt in der Stadt eingeschlossen. Es beginnt eine lange Belagerung, die Mut und Standhaftigkeit der Soldaten und Bürger auf eine harte Probe stellte. Es heißt, daß die Lebensmittel

¹ notes on Chinese literature, new ed. Shanghai 1901.

ausgingen, und in der Stadt Gras und Unkraut sowie Ölkuchen zur Nahrung diente. Von den verschiedenen Entsetzungsvorhaben gelang nur ein einziges: vier Offiziere schlugen sich durch und kamen in die Stadt hinein, verloren aber dabei die Hälfte ihrer Abteilung. Die später gesandten Entsatztruppen wagten sich bei der Stärke des Feindes nicht heran. Der Kaiser, ungehalten über die Mißerfolge auf der Insel, ließ die beiden Oberführer ablösen und durch die Generale Fukanggan und Hailanca ersetzen. Der immer noch die Stadt Tschu-lo haltende General Tsch'ai Ta-ki bekam den Befehl, auszubrechen und später im Verein mit den Verstärkungen an die Rückeroberung des Platzes zu gehen. Tsch'ai Ta-ki richtete jedoch durch geheime Boten die besondere Bitte an den Kaiser, in Anbetracht der großen strategischen Bedeutung des Platzes auf ihm auszuweichen zu dürfen. Der Schriftsteller Wei Yüan berichtet, daß der Kaiser beim Lesen dieses Briefes in Tränen ausgebrochen sei, dem tapferen Kommandanten die höchsten Ehrungen verliehen, der treuen Stadt den Namen Kia-i (s. o.) gewidmet und dem Oberfeldherrn Fukanggan den gemessenen Befehl erteilt habe, den Platz unverzüglich zu entsetzen. Fukanggan und Hailanca segelten mit ihren Truppen überraschend nach der Insel hinüber, gaben zur Täuschung des Feindes die Losung aus, sie wollten den Heimatsort des Rebellenführers überfallen, marschierten aber heimlich in Eilmärschen auf die Kreisstadt und fielen, als sie am 8. XI. auf die Feinde stießen, mit Ungestüm über sie her und schlugen sie in die Flucht. Weitere Gefechte folgten, und noch am selben Tage stand Hailanca vor der nun befreiten Stadt. Am nächsten Tage erschien Fukanggan, der den Aufständischen danach am Engpasse Tou-liu-men 斗六門 noch eine entscheidende Niederlage beibrachte. Leider folgen dieser Waffentat unerfreuliche Anfeindungen des Obergenerals gegen den vom Kaiser ausgezeichneten Kommandanten. Diese Vorwürfe, die offenbar von persönlicher Eifersucht diktiert sind, scheitern zunächst an dem scheinbar unerschütterlichen Wohlwollen des Kaisers, der Treue um Treue halten will. Ausführliche Akten weist das Tung-hua-lu zu diesem Falle auf. Es sind die gewöhnlichen Beschuldigungen: Disziplinlosigkeit bei der Truppe, Bereicherung am Solde, denn der Vorwurf, daß der General Mannschaften zum Handeltreiben und zur Verschiebung von Waren von der Truppe beurlaubt habe, bedeutet doch wohl, daß er den Leuten während dieser Zeit den Sold einbehalten habe. Gegenäußerungen des Beschuldigten finden wir in den Akten nicht, natürlich auch keinen Hinweis auf den etwaigen inneren Grund des Gegensatzes zwischen den beiden Feldherren. Einen Anhaltspunkt dafür bietet uns aber Wei Yüan, der im Zusammenhange dieser Klagesache schreibt: „Als vordem Fukanggan die Stadt Tschu-lo entsetzte, und Tsch'ai Ta-ki ihm aus der Stadt entgegen ging, leistete dieser ihm in Anbetracht seines Ranges als General-

stabsoffizier und seiner (ihm vom Kaiser neu verliehenen) Grafenwürde nicht den Dienst des Pfeil- und Köcher-Abnehmens“. Dieser Vorfall wäre aber nur als äußeres Zeichen der zwischen beiden Generalen bereits bestehenden grimmen Feindschaft anzusehen: Ein Kommandant verteidigt heldenmütig einen wichtigen Platz der Insel. Ein höherer Offizier, hinter dem schon ein bedeutender Kriegsrühm steht, erhält den Auftrag, den Platz zu entsetzen. Er erwirkt vom Kaiser den Befehl an den Kommandanten zur Aufgabe der Stadt. Der setzt durch eine geheime Meldung unter Umgehung des Dienstweges die Zurüdnahme dieses Befehls durch, erzielt damit zugleich für sich die höchsten militärischen Ehrungen. Der übergeordnete General bekommt nun seinerseits unter Hinweis auf die Verdienste des Kommandanten den verschärften Befehl zur sofortigen Hilfeleistung. Wahrhaftig, Grund genug für einen gekränkten Ehrgeiz, den Widersacher mit dem tödlichsten Haß zu verfolgen. Die Akten verraten uns, daß dieser schließlich siegt, wohl durch Einflüsse, die nur zu vermuten sind¹. Tsch'ai Ta-ki wird zuletzt doch unter Anklage gestellt und muß sein Leben lassen. Nicht nur das. Auch sein Gedächtnis wird geschmälert. Nur die Akten und das aus ihnen schöpfende Scheng-wu-ki erzählt uns von der Großtat des Mannes. Er erhält keinen Platz in den amtlichen Biographiesammlungen. In der Biographie seines Feindes Fukanggan wird des Tsch'ai Ta-ki mit keinem Worte erwähnt, so wenig wie in dem Begleitertext des uns vorliegenden Bildes.

Der Mandschu erntet den Ruhm des chinesischen Kriegshelden. Viele chinesische Heerführer der Mandschuzeit haben ein ähnliches Los erfahren. Es sei nur an die Namen erinnert: Tschao Liang-tung bei der Niederwerfung des Aufstandes von Wu San-kuei², Yo Tschung-ki im Tibetfeldzuge³, und Nien Keng-yao in Szetschuan⁴. Auch über unserem Bilde müßte gerechterweise der unbekannte Name Tsch'ai Ta-ki stehen.

¹ vgl. die zahlreichen und ausführlichen Aktenstellen aus den Berichten des unerbittlichen Feindes Fukanggan und den Verfügungen des schließlich nachgebenden Kaisers, im Tung-hua-lu, XII. Monat 52. Jahr bis in den Anfang des 58. Jahres.

^{2 3} vgl. Hsinisch i. T'oung-Pao Vol. XIV S. 55 Anm. 3 u. 4 u. 62 Anm. 4, sowie Vol. XII S. 54 Anm. 4.

⁴ zu der gegen diesen erhobenen, wohl auch verleumderischen, Anklage vgl. Mailla l. c. XI S. 432.

Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus.

Von Carl Clemen.

3.

Beginnen wir, wenn sie auch vielleicht erst sehr viel später auf den Buddhismus eingewirkt haben sollen, doch mit den ältesten Denkmälern des Christentums und unter den evangelischen Erzählungen, von denen das gilt, wieder mit der Kindheitsgeschichte Jesu, so könnte die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel Luk. 2,41ff. ja an sich auf die von zwei ähnlichen Erlebnissen des jugendlichen Buddha in dem uns nur chinesisch erhaltenen Abhinishtamana Sutra eingewirkt haben; denn diese Übersetzung ist nach BEAL¹ erst gegen Ende des 6. Jahrhunderts angefertigt worden. Aber im einzelnen ist die Ähnlichkeit zwischen der evangelischen und den buddhistischen Geschichten doch zu gering; sie beschränkt sich auf die bereits angeführten Züge, von denen die Angabe über das Alter Buddhas außerdem ausdrücklich damit begründet wird, daß man mit zwölf Jahren mit all den herkömmlichen Arten der Unterhaltung vollkommen bekannt ist, „mit Gehen und Reiten und Hin- und Herfahren, wie das Auge es sich wünscht und zur Befriedigung des Sinns.“² So braucht wohl keine Abhängigkeit des Abhinishtamana Sutra vom Christentum angenommen zu werden, ja es ist zweifelhaft, ob das Lukas-evangelium im 6. Jahrhundert wirklich schon in China bekannt war.

Weiterhin die evangelischen Speisungsgeschichten könnten an sich deshalb in dem Vimalakirti-nirdêsa Sutra benutzt sein, weil dieses erst zwischen 387 und 417 n. Chr. in die gegenwärtige chinesische Form gebracht wurde; ja auch wenn es, wie später noch dreimal, ebenso oft vorher übersetzt worden war, so geschah das doch auch das erste Mal (z. B. der späteren Suidynastie [25—220 n. Chr.]), als unsere Evangelien schon schriftlich fixiert waren. Freilich ob diese auch nun schon um 400 nach China gekommen waren, ist wieder nicht zu erweisen; wir dürften es nur annehmen, wenn die an sie erinnernden Züge wirklich aus ihnen stammen müssen. Aber können sie nicht auch unabhängig vom neuen Testament (wenn schon erst in nachchristlicher Zeit) entstanden sein?

HAAS hat die betreffenden Züge durch Fettdruck hervorgehoben; noch deutlicher wird die Ähnlichkeit vielleicht, wenn ich neben sie die entsprechenden Stellen aus den Evangelien setze. Wir lesen

¹ The Romantio Legend of Sākya Buddha 1875, V.

² 72. Auch Corbicius soll ja mit zwölf Jahren als Mani aufgetreten sein; vgl. KESSLER, Mani, Manichäer, prot. Realencykl. ³ 12, 1903, 201.

im Vimalakīrti-nirbhaya Sutra:

Kap. 9: über all diesen Gesprächen war es spät geworden; Kap. 10: Śariputra dachte bei sich selbst: es ist Essenszeit, was sollen wir diesen vielen Bodhisattvas zu essen geben?

... Und siehe, die ganze Versammlung aß davon, und alle wurden satt und es blieb dennoch, als ob niemand es berührt hätte.

Aber daß an beiden Stellen die späte Tageszeit und das Sattwerden aller hervorgehoben wird, ist doch, wenn eine wunderbare Speisung erzählt werden soll, nicht weiter auffällig, und im übrigen unterscheidet sich die buddhistische Erzählung sehr erheblich von der neutestamentlichen. Das Mahl besteht nicht aus Broten und Fischen, sondern aus übernatürlicher Speise, die auf wunderbare Weise beschafft wird und von der nicht nur etwas übrig bleibt, sondern die unberührt zu sein scheint. Wollte man das aber als Steigerung der neutestamentlichen Berichte auffassen, so läge als Vorbild für die buddhistische Geschichte doch die Erzählung in der Einleitung zu Jataka 78 näher,¹ die auch älter als die in der Vimalakīrti-nirbhaya Sutra sein kann. Aus dem Christentum braucht man diese also nicht zu erklären.

Für den gleichen Ursprung der Geschichten vom Scherflein der armen Frau in der chinesischen Übersetzung von Āśvaghosa's Sūtrālaṃkāra machen BEAL², WINTERNITZ, FABER und GARBE, wie schon VAN DEN BERGH VAN EYSINGA³ für den indischen der Erzählung Mt. 12, 41ff. Lk. 21, 1ff., die wir „vom Scherflein der Witwe“ zu überschreiben pflegen, zunächst die Übereinstimmung in der Angabe über den Besitz der Frau geltend. Zwar hatte schon BENGEI⁴ zu den λεπτά δύο, von denen bei Markus und Lukas tatsächlich die Rede ist, bemerkt: quorum unum vidua retinere potuerat, aber FABER⁵ sucht zu zeigen, daß zur Zeit Jesu überhaupt keine λεπτά mehr

und in den Evangelien:

Mark. 6, 35ff. 8, 1ff. und Par.: wie es schon spät wurde, traten seine Jünger zu ihm und sagten: der Ort ist öde und es ist schon spät, sollen wir hingehen und für zweihundert Denare Brot kaufen und ihnen zu essen geben?

6, 42. 8, 8 und Par.: und sie aßen alle und wurden satt und man hob an Brocken auf zwölf (sieben) Körbe voll, und von den Fischen.

¹ WINTERNITZ 282 hält diese allerdings für das Abbild der neutestamentlichen Erzählungen, aber auch das ist nicht nötig.

² Abstract of Four Lectures on Buddhist Literature in China 1882, 170ff.

³ 50. Wenn derselbe und ebenso zahlreiche andere übrigens auch im Buddhismus von einer Witwe sprechen, so beruht das wohl auf einem Irrtum; bei BEAL ist immer nur von a (lone) woman die Rede. Vgl. jetzt auch HAAS, Mark. XII, 41 ff. und Kalpanāmaṇḍinī (IV) 22, Leipz. Reformationsprogramm 1921, 10ff. und darüber überhaupt den Nachtrag am Schluß.

⁴ Gnomon novi testamenti zu Mark. 12, 42.

⁵ 57.

geprägt wurden, ja, daß auch die Bemerkung bei Markus: λεπτά δύο, ὃ ἐστὶν κοδράντης darauf hinweist, daß die Frau nur ein Geldstück besaß und daß „ein Mißverständnis der δύο λεπτά zu den auf indischer Seite wirklich sehr sonderbaren zwei Kupfermünzen geführt“ habe. Indes sie lassen sich doch mit GOETZ ebenso wie die λεπτά δύο auf christlicher erklären; soll die buddhistische Erzählung also auf das neue Testament zurückgehen, so müssen für diese Annahme noch andere Gründe angeführt werden. Aber daß die chinesische Übersetzung von Išvaghosās Sūtralamkāra erst um 400 angefertigt worden ist, beweist deshalb nichts, weil es nach WINTERNITZ¹ schon oben angeführten Worten „möglich ist, daß uns eine ältere und bessere Form der buddhistischen Legende verloren gegangen ist“. Und liegt darin zugleich, daß, wie auch GOETZ, FABER und CARBE hervorheben, die uns allein bekannte buddhistische Erzählung, nach der das arme Weib für ihr Opfer sofort dadurch belohnt wird, daß ein vorüberziehender König sich in es verliebt und es als Königin heimführt, an Wert hinter der evangelischen zurücksteht, so beweist das doch noch nicht Abhängigkeit von dieser. Im Gegenteil, beide sind im einzelnen so sehr von einander verschieden, daß sie nicht wohl auf einander zurückgeführt zu werden brauchen — ganz abgesehen davon, daß gegen einen Einfluß der Christlichen auf die buddhistische wieder spricht, daß wir von einer Verbreitung der Evangelien in China um 400 noch nichts wissen.

Wenn dagegen 635 in Hsi-an-fu eine nestorianische Gemeinde entstand, so konnten von diesem Zeitpunkt ab natürlich auch die andern neutestamentlichen Schriften auf den ostasiatischen Buddhismus einwirken. Aber LLOYD² selbst sagt, nachdem er einige Äußerungen späterer buddhistischer Schriftsteller, die an johanneische, paulinische und Stellen des Hebräerbriefts erinnern, angeführt hat, nur: „in diesen Männern atmet der Geist des Christentums; selbst wenn keine physische Berührung bestand, so doch geistige Verwandtschaft“. In der Tat braucht weder das Wort über das Leben nach dem Tode: „was ich sein werde, weiß ich jetzt nicht, ich werde es aber hernach wissen“ auf Joh. 13, 7, noch die Beschreibung des Metallspiegels Genshins, in dem er sein Angesicht undeutlich sehen konnte, auf I. Kor. 13, 12, noch Mhōe's Zurückweisung des ihm angebotenen Reichtums: „ich habe Nahrung und Kleidung, ich bin zufrieden“, auf I. Tim. 6, 8, noch gar die Beschreibung Buddhas bei Kakuhan als den indischen Prinz, den Kaiser und Brahma überrtreffend und eine Dreieinigkeit bildend auf den Anfang des Hebräerbriefts zurückzugehen. Auch wenn LLOYD in den Worten Shinran's: „wenn der Tathagata nicht in der Person Hōzō Bifu's für uns Erlösung gewonnen hat,

¹ 283.

² Creed 274, 1.

ist unsere Neugeburt unsicher; aber sofern Hōzō Biku, der das Gelübde tat, er wolle die Buddhafahrt nicht annehmen, wenn die neue Geburt nicht für alle vernünftigen Wesen möglich gemacht würde, wirklich mit dem Tathagata Amida identisch ist, warum sollten wir irgend welchen Zweifel hegen?" ein „bezeichnendes Echo paulinischer Lehre“ und speziell von I. Kor. 15, 12ff. findet, so ist die Ähnlichkeit doch nur gering. Ebenso wenig braucht man in der Bemerkung in dem Shinshu Hakuwa (einen Shinshu-Katechismus): „erst wenn ein Mensch den Glauben erhalten hat, wird er ein Gefäß des Shinshu“ einen Nachklang von Röm. 9, 22(f.) zu sehen, wo außerdem vielmehr von Gefäßen des Zornes und der Barmherzigkeit Gottes die Rede ist. Ja, der Vergleich des myōgō, d. h. des Rufes Amidas an die Seele, mit einem scharfen Schwert bei Zendō und seine Bezeichnung als zwischen Fleisch und Knochen durchschneidend in den Anshinketsu-goshokowa bezeichnet LLOYD selbst wieder nur als „Quasi-echos von biblischen Redewendungen“ — er denkt wohl in erster Linie an Hebr. 4, 12. Aber Abhängigkeit vom neuen Testament braucht man in keinem dieser Fälle anzunehmen.

Weiterhin für gnostische Einflüsse auf den ostasiatischen Buddhismus glaubt LLOYD einige besonders deutliche Beweise zu haben, die, wenn sie zwingend wären, auch andernwärts solche Einflüsse wahrscheinlich machen würden und deshalb hier an erster Stelle besprochen werden sollen. Er findet den Gottesnamen Abrasax (denn so lautet er zumeist, auch wenn LLOYD später, wie das jetzt so üblich ist, immer vielmehr Abraxas schreibt), der übrigens nicht nur bei Basilides, auch nicht nur bei andern Gnostikern, sondern vor allem in heidnischen Papyris, auf Metalltäfelchen und geschnittenen Steinen vorkommt,¹ in der buddhistischen Formel a-ba-ra-ka-ki(a)-un, die „Ehre sei Abraxas“ bedeute, oder, wie er sie andernwärts wiedergibt: Abarakakia, Abiraunken oder Ambaruramkakau wieder. Aber, wie LLOYD selbst sagt, bezeichnet das doch vielmehr die fünf oder sechs Bestandteile der Seele, und wenn die Formel allerdings, ebenso wie das abendländische Abrasax, einen geheimnisvollen Klang haben sollte, so erklärt sich das aus dem auch andernwärts sich findenden Glauben an eine aus unverständlichen und leicht abgewandelten Lautverbindungen bestehende Geheimsprache.²

Nicht anders steht es mit dem buddhistischen Abbild des gnostischen Kaulaufau, das LLOYD³ „im letzten Moment vor der Veröffentlichung“ seines

¹ vgl. DREXLER, Abrasax, prot. Realencykl. ³ 1, 1896, 113 ff.

² vgl. OLDENBERG, Die Religion des Oeda 1894, 264, JASTROW, Die Religion Babyloniens und Assyriens I, 1905, 339 f., GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte II, 1906, 885, 1, ERMAN, Die ägyptische Religion ² 1909, 174 f.

³ 181.

Buches über Shinran entdeckt zu haben glaubte, wie übrigens auch CLAVERY in dem Bulletin de la société franco-japonaise für März 1911 und danach wieder ALPHANDÉRY in einer Notiz der Revue de l'histoire des religions für Juli und August 1911¹ berichtete. LLOYD sagt darüber: „bei einem japanischen Begräbnis (sicher in der Jodo-sekte, ich denke aber in allen) wird ein flacher Holzpfeiler, als ein sotoba bekannt, zu dem Grab gebracht und nach der Zeremonie aufgerichtet, um dort zu bleiben, bis der Grabstein fertig ist. Er trägt die folgende Inschrift: auf der einen Seite in schlechtem Sanskrit Om, auf der andern auch in Sanskrit die Buchstaben kha la ka va a. Diese Buchstaben werden manchmal vertauscht, aber im allgemeinen erscheinen sie in dieser Reihenfolge. Wie man mir sagt, bedeuten sie 1) die fünf skhandhas, die die Seele bilden, 2) die fünf Elemente, die die Welt bilden, 3) die Seele selbst, 4) die Welt selbst. Das Wort wird auch als Variante zu Abarakakia bezeichnet.“ Das ist nach der vorhin angeführten Erklärung dieser Formel und der oben mitgeteilten Deutung der Formel kha la ka va a ganz richtig; aber mit dem gnostischen Kaulaufau hat die letztere wieder nur das gemein, daß beide in dem Glauben an eine Geheimsprache wurzeln. Daraus erklärt sich ja auch, daß, wie im Japanischen die einzelnen Buchstaben manchmal mit einander vertauscht werden, so im griechischen und lateinischen das Wort auch Καυλακαῦ, Calacaun oder Caulacau lautet.²

Noch weniger ist, wie ich gleich hier einschalten möchte, mit LLOYDs letztem Buch die Deutung des Buchstabens A im Sanskritalphabet als eines Symbols der diamantenen oder Ideenwelt, wie wir sie in der Shingonsekte finden, auf die in einem späteren Zusatz zu der gnostischen Pistis Sophia sich findende Spekulation zurückzuführen, die ich vollständiger als LLOYD wiedergebe³: „dies ist der Name des Unsterblichen: aaa, www ... dies aber sind die Erklärungen der Namen dieser Mysterien: der erste (sc. Name), der aaa ist, seine Erklärung ist φφφ; der zweite, der μμμ oder www ist, seine Erklärung ist aaa. Der dritte, der ψψψ ist, seine Erklärung ist ooo, der vierte, der φφφ ist, seine Erklärung ist vvv; der fünfte, der δδδ ist, seine Erklärung ist aaa. Der auf dem Thron ist aaa, dies ist die Erklärung des zweiten: aaaa, aaaa, aaaa; dies ist die Erklärung des ganzen Namens.“ Hier werden also auch aus anderen (mehrfach wiederholten) Buchstaben Geheimnamen gebildet; daß aber einzelne Buchstaben allegorisch auszudeuten sind, das ist eine Theorie, die die Shingonsekte vielmehr aus dem älteren Buddhismus übernommen haben wird — man denke an die Schilderung des ersten Schulbesuch Buddhas im Lalita Vistara.

¹ 64, 188 f.

² vgl. HOLL, Epiphanius (Ancoratus und Panarion) I. 1915, 270, auch PEAKE, Basilides, Basilidians, Enc. of Rel. and Eth. II, 1909, 428b*.

³ SCHMIDT, Gnostisch-gnostische Schriften I, 1905, 81.

Doch LLOYD legt in jenem Zusatz zu seinem Shinran außer auf den angeblich gnostischen Ursprung der Formeln a-ba-ra-ka-ki(a)-un und kha la ka va a den Hauptnachdruck auf die Ähnlichkeit zwischen den dreizehn Buddhas, die nach der Shingon- und anderen Sekten die Toten einige Jahre lang betreuen, und den dreizehn Totenreichen, die wieder nach der Pistis Sophia die Seelen durchwandern müssen, ehe sie in den Hades eingehen. Freilich ist die Ähnlichkeit nicht sehr groß, denn was die dreizehn anlangt, so wissen wir namentlich durch BÖKLEN¹ und WEINREICH², daß sie auch sonst eine besondere Bedeutung hatte. Einen Einfluß der Gnosis auf den ostasiatischen Buddhismus anzunehmen haben wir also auch hier keinen Grund.

Hollands „die fast zur Gleichheit sich steigende Ähnlichkeit zwischen der buddhistischen Auffassung von Amida und der christlichen von Christus“, die LLOYD an der eben schon berücksichtigten Stelle als letzten Beweis für seine These anführt, kann einen solchen deshalb nicht bilden, weil die beiden Anschauungen zwar, wie LLOYD sagt, ungefähr gleichzeitig auftreten, aber die Lehre vom Verdienst Christi, die außerdem in der Gnosis keine große Rolle spielte, doch nicht so früh im Osten bekannt gewesen sein wird. Oder denkt LLOYD — eine Stelle in seiner letzten Schrift³ könnte das nahe legen — vielmehr an die Anschauung von Christus, die wir in dem (von LLOYD ja mit dem Ophitismus verwechselten) Elkesaitismus finden und die vielleicht schon früher auf den ostasiatischen Buddhismus hätte einwirken können?

In seinem Vortrag auf dem Kongreß für Religionsgeschichte in Oxford sagte LLOYD, der Gedanke, daß Avalokitesvara (denn von ihm sprach er da) in verschiedenen Inkarnationen erschienen sei, stamme wahrscheinlich aus dem Hinduismus (richtiger wäre: dem Brahmanismus), hätte aber auch bei den Ophiten (d. h. eben den Elkesaiten) sein Analogon. Indes Hippolyt läßt ref. haer. IX, 14, 1 den Elkesaiten Alibiades nur sagen, „Christus sei auf die allen gemeinsame Weise Mensch geworden, aber nicht jetzt zum ersten Male von einer Jungfrau“ (diese dem Anfang widersprechenden Worte hat Hippolyt nach BRANDT erst hinzugesetzt) „geboren worden, sondern schon früher und seitdem oftmals geboren seiend und geboren werdend erschienen und entsche, indem er seine Geburten verändere und einen Leib nach dem andern annehme, gemäß jener Lehre des Pythagoras“, der die Verstorbenen doch nur als Menschen auf Erden wiedererscheinen ließ. Von einer Erscheinung in Tiergestalt, wie sie im Buddhismus angenommen wird, ist also hier (und ebenso X, 29, 2, wo der ebenfalls spezifisch pythagoräische Ausdruck μεταγυγῆσθαι, aus einem Gefäß in ein anderes umgegossen werden,

¹ Die „Unglückszahl“ dreizehn und ihre mythische Bedeutung 1913.

² Tristafelabische Studien 1916.

³ Creed 268 1.

begegnet) keine Rede, und wenn LLOYD aus der Legende vom heiligen Eustathius und dem Fischsymbol auf ähnliche Spekulationen im Christentum schließen zu wollen schien, so sahen wir vielmehr, daß wenigstens die erstere umgekehrt aus dem Buddhismus stammen dürfte. Außerdem hält BRANDT¹ „das christologische Blatt nicht für einen ursprünglichen Bestandteil des Buches der Lehren und der Offenbarungen des Elchasi“; es konnte also noch weniger den Buddhismus beeinflussen.

Daß LLOYD die Taufe — angesichts der weiten Verbreitung solcher Sitten schon in primitiver Zeit natürlich ohne jeden Grund — auf die Gnosis zurückführt (denn so dürften die Ausführungen im „Weizen“ und im „Glauben halb Japans“ zu verstehen sein), geht uns hier nichts an, da diese Anleihe wohl schon in Indien gemacht worden sein soll. Aber die Shingonsette habe eine kwanjo genannte Taufe, die wiederholt werden könne, als wirksam gegen Krankheiten betrachtet und auch stellvertretungsweise für einen Toten erteilt würde. So erinnert LLOYD für sie an die Taufe für die Toten, die Paulus I. Kor. 15, 29 voraussetzt; doch denkt er wohl vielmehr an einen Einfluß der Marcioniten oder Perinthianer, die diese Taufe bekanntlich auch später noch vollzogen. Ja er sagt:² „was die Art ihrer Erteilung betrifft, so braucht man sich nur die Mühe zu machen, zu lesen, was Jrenäus (I, 21 Mass.) über die von den Matrosiern erteilte Taufe sagt, um ein Bild von der Shingonzereemonie mit ihren Handbewegungen, mystischen Formeln und selbst ihrem Opobalsamum und ihren flüssigen Salben zu finden.“ Aber von Handbewegungen ist bei Jrenäus keine Rede und die Ähnlichkeit im übrigen beweist nicht Abhängigkeit des Buddhismus von der Gnosis. Ob endlich die besondere Beliebtheit der Taufe, wenn wir eine solche später in Japan annehmen müssen, auf nestorianische Einflüsse zurückzuführen ist, werden wir seinerzeit sehen; jedenfalls kann die Ordination, die wir nach LLOYD nicht vor 250 in China finden — an einer früheren Stelle war allerdings auch die Taufe zugleich als Ordination bezeichnet worden — schon deshalb nicht auf die Gnosis zurückgeführt werden, weil diese, soweit ich sehe, nichts Entsprechendes kannte.

Noch weniger weisen die fünf Stufen der Einweihung, die in der Regonsette unterschieden werden, gerade auf gnostische Einflüsse; dergleichen findet sich vielmehr schon bei Primitiven manchmal. Auch daß die eben schon erwähnten Handbewegungen und Formeln aus der Gnosis stammten, ist nicht gesagt; denn diese Dinge sind ebenfalls nicht nur in ihr und andererseits im ostasiatischen Buddhismus zu Hause. Nicht einmal daß das sechzehnblättrige Chrysanthemum, das in Japan das Siegel des Gottes des Friedens

¹ 86.

² Creed 115.

ist, ähnlich (mehr kann man nicht sagen) im zwölften Kapitel des Buches *Zeñ* erscheint, kann gnostischen Einfluß auf den japanischen Buddhismus beweisen; die Sechzehnteilung eines Kreises (denn darum handelt es sich) findet sich vielmehr auch sonst. Und war die Unterscheidung einer doppelten Wahrheit, wie sie der Buddhismus übrigens nicht erst in Japan kennt, vorher nur in der Gnosis üblich? All das könnte eine Abhängigkeit von dieser vielleicht bestätigen, wenn eine solche vorher bewiesen wäre; aber das war eben nicht der Fall.

Und wie steht es mit einem Einfluß des Nestorianismus auf den ostasiatischen Buddhismus? LLOYD¹ erinnert, um dergleichen zunächst bei Zendo wahrscheinlich zu machen, daran, daß dieser um 636 oder etwas später in oder bei Singanfu zum vollen Glauben an Amida bekehrt worden ist, und fragt: „ist es möglich, daß die Schwierigkeiten, die Zendo beunruhigten, als er müde in der Höhle auf dem Wege zu Doshaku lag, Schwierigkeiten waren, die sich auf das Verhältnis des buddhistischen Glaubens und zu demjenigen, den die Nestorianer predigten, bezogen?“ Ja gleich nachher betrachtet er das als erwiesen oder sagt wenigstens, es sei keineswegs unmöglich, wenn wir uns nur an die Geschichte von der Einführung von Seidenwürmern in Europa ein Jahrhundert früher erinnerten, die freilich, wenn geschichtlich, vereinzelt blieb und jedenfalls nicht Verbreitung christlicher Ideen in China beweisen kann. Dann geht es weiter:²) „man sagt ferner von Zendo's Tätigkeit, daß ihm beständig ein geheimnisvoller Priester half, der ihn jeden Abend besuchte und ihm bei seinen Kommentaren half. Dieser geheimnisvolle Mitarbeiter mag ein Christ gewesen sein; dann würden die eigentümlichen Übereinstimmungen, die beinahe paulinischen Anklänge, die sich beständig in Zendo's Schriften finden, reichlich erklärt sein.“ Natürlich verweist LLOYD für diese Annahme auf die gemeinsame Übersetzungstätigkeit des Nestorianers King Tsing und des Buddhisten Prajna hundert Jahre später, von der wir schon hörten; aber erwiesen ist damit das Christentum des geheimnisvollen Mitarbeiters Zendo's natürlich noch nicht. Denn auch die Anklänge an Paulus beweisen nicht, daß Zendo dessen Briefe kannte — das müßte man nämlich sonst annehmen, da ja im Nestorianismus selbst paulinische Gedanken keine große Rolle spielten. Ja die von Zendo mehrfach gebrauchte Formel: die Herzen der Väter und Kinder zu einander bekehren, die dann der Titel einer vielgebrauchten Fodoshrift des Fushi Sōgō geworden ist, wird von LLOYD nach dem Vorgange von HAAS vielmehr auf die Stelle Mal. 3, 24 zurückgeführt, die Zendo bei den Juden in Kaifongfu kennen gelernt habe; aber auch das ist unsicher. Und noch weniger kann man

¹ Shinran 167 = Creed 217.

² Shinran 169 = Creed 219.

einen Einfluß des Christentums auf Zendo damit beweisen, daß nach dem Tode des Kaisers Taotung wie dieses so auch er verfolgt worden sei; denn daß der beliebte Tempel, der 694 verbrannt wurde, der Zendo's gewesen sei, ist ja lediglich eine Vermutung. Vollends wenn LLOYD meint, unter der Selbstverbrennung, die Zendo (wie das Saddharma Pundarika) empfohlen habe, sei in Wahrheit das Opfer des eigenen Leibes im Sinne von Röm. 12, 1 zu verstehen gewesen, so ist das zunächst, wenn doch Zendo's Anhänger (wie andere Buddhisten) sich vielfach selbst verbrannten, recht unwahrscheinlich; außerdem wird an den betreffenden neutestamentlichen Stellen nicht, wie LLOYD annimmt, der Ausdruck *ὁλοκαύτωμα*, sondern *θυσία* gebraucht und ein solches Opfer konnte man kaum bildlich als Selbstverbrennung bezeichnen. Daß endlich Zendo's Schriften, so hoch sie auch in China und Japan geschätzt werden, doch nie zum Kanon gerechnet wurden, kann nicht beweisen, daß sie christliche Elemente enthalten; das ist vielmehr, wie HAAS, von dem LLOYD hier wieder abhängig ist, selbst sagt, nur möglich.

Weiterhin von dem japanischen Begründer der Tendaisette, Dengyo (767—822) sagt auch LLOYD bloß: „er war in Singanfu gewesen, wo er das berühmte Singanfu-Denkmal gesehen haben muß... den größten Teil seiner Zeit in China brachte er auf dem Berge Tendai zu, und die chinesischen Tendai hatten zu den Hauptanstiftern der Verfolgung gegen Zendo und die Nestorianer gehört.“ LLOYD schließt daraus, daß Dengyo ebenfalls mit dem Christentum bekannt gewesen sein müsse; aber eine Beeinflussung von dieser Seite her wird durch das Gesagte doch gerade umgekehrt sehr unwahrscheinlich gemacht. Eher könnte man eine solche bei dem Begründer der Shingonsette, Kōbō Daishi (774—834) annehmen, wenn er, wie LLOYD berichtet, nicht nur in Singanfu, sondern auch mit jenem Prajna befreundet war, der, wie wir sahen, mit einem Nestorianer zusammenarbeitete, aber bewiesen ist Abhängigkeit vom Christentum damit auch für ihn noch nicht.

Ja für Kanézane entnimmt sie LLOYD, soweit ich sehe, nur daraus, daß er sich für die Einführung der chinesischen Zensette interessierte und das gleich näher zu charakterisierende sog. Nembutsu manchmal als ein Gebet um zeitliche Wohltaten gebraucht, aber das genügt selbstverständlich in keiner Weise — geschweige denn, daß auf christliche Sympathien Dschinghis Khans, wie LLOYD zu glauben scheint, aus seinem Bündnis mit dem christlichen Kaiser Wan Khan (dem Priester Johannes der mittelalterlichen Romane) und — ausgerechnet — der Verwendung des in Silber gefaßten Schädels des letzteren als eines Trinkgefäßes durch den ersteren geschlossen werden dürfte.

So kann Abhängigkeit vom Nestorianismus nur aus den Anschauungen und Einrichtungen des ostasiatischen Buddhismus selbst gefolgert werden, und natürlich verweist man in dieser Beziehung besonders auf die an das

Christentum erinnernde Lehre von Amida, an den man nach der Jodo und Jodoshinsette nur zu glauben, den man nur mit den eben erwähnten Worten: *Namu Amida Butsu*, ich setze mein Vertrauen auf Buddha Amida anzu-rufen braucht, um in sein Paradies, das reine Land im Westen einzugehen. Aber diese Lehre war schon in Indien vorhanden und ist dort aus der zunächst im Hinduismus ausgebildeten bhakti-Frömmigkeit entstanden, von der ich später noch zu reden haben werde¹. Auch die Höllenfahrt, die zwar nicht Amida, aber sein geistlicher Sohn Avalokitesvara oder die bei den Chinesen und Japanern an seine Stelle getretene Kwanjin oder Kwannon unter-nommen haben soll, um selbst die Verdammten zu erlösen, ist nicht aus dem Christentum entlehnt worden, sondern geht höchstens mit der Lehre von der Hadesfahrt Christi zusammen auf gewisse schon früher vorkommende Vor-stellungen zurück². Wenn endlich in Jodotreisen vor einem Sterbenden ein Bild Amidas aufgehängt und von diesem nach dem Handgelenk des Kranken ein Seil gespannt wird, so erinnert das erstere zwar an eine ähnliche Ver-wendung des Kreuzifixes im Christentum, ist aber natürlich auch ohne dieses Vorbild erklärlich.

Doch es war eben schon von der Ersetzung Avalokitesvaras durch Kwan-gin oder Kwannon die Rede — ist also nicht vielleicht sie auf die Verehrung der Maria im Nestorianismus zurückzuführen? Gegen diese oft vertretene Anschauung spricht zunächst, daß diese Verwandlung einer männlichen in eine weibliche Gottheit, von der man trotz LLOYD³ doch wohl reden muß, schon in Indien stattgefunden zu haben scheint. Wenigstens zitiert DE LA VALLÉE POUSSIN in seinem Artikel Avalokitesvara in der *Encyclopaedia of Religion and Ethics*⁴ eine nepalesische Inschrift, auf der es von diesem heißt: „die Häupter der Yogins nennen ihn König der Fische (Matshendra), die Verehrer der weiblichen Gottheiten (die saktas) nennen ihn Sakti, die Buddhisten nennen ihn Lokeshvara; alle Ehre diesem Wesen, dessen wahrer Name Brahman ist“, und bemerkt dazu: „Diese Identifikation Avalokitas mit der Sakti par excellence, d. h. mit der Personifikation der kosmischen

¹ vgl. CARPENTER, *Theism in Mediaeval India* 1921, 106,2: The date of the first Chinese version (of the Sukhavati Vyūha) at once disposes of the unlucky suggestion that the worship of Amitābha was prompted by Nestorianism.

² MACCULLOCH, *Descent to Hades* (Ethnic), *Enc. of Rel. and Eth.* IV, 648 ff. und JOHNSON, *Buddhist China* 1913, 202 f., der sogar die Parallele zu dem Gelübde Amida's, nicht in das Nirvana einzugehen, bevor er nicht alle lebenden Wesen erlöst habe, die er in dem apokryphen *transitus Sanctae Mariae* insofern findet, als nach diesem die heilige Jungfrau ihren Sohn gebeten habe, allen zu helfen, die ihren Namen anriefen, vielmehr (wenngleich gewiß mit Unrecht) aus einem Einfluß des Buddhismus auf das Christentum erklärt.

³ Shinran 21*.

⁴ II, 260 b.

weiblichen Energie zeigt deutlicher als die Verbindung des Gottes mit den einundzwanzig Taras, daß die chinesische Verwandlung Avalokitas in ein Weib wahrscheinlich schon in Indien vorgenommen worden war.“ Ja wenn man das auch nicht annehmen und die „moderne“, d. h. 792 entstandene nepalesische Inschrift vom chinesischen Buddhismus abhängig sein lassen wollte, so hat doch DE GROOT¹ gezeigt, daß Kwanjin eine ältere chinesische Göttin namens Miao Chan zu Grunde liegt, die schon im 3. nachchristlichen Jahrhundert verehrt wurde, also zu einer Zeit, in der mindestens der Nestorianismus überhaupt noch nicht existierte und also noch weniger auf China einwirken konnte.

Auch Kwanjins bez. Avalokitesvara's und Seishi's oder Mahasthamaprapta's Zusammenstellung mit Amida, die LLOYD aus dem Nestorianismus erklärt, war schon in Indien vorhanden; außerdem aber entspricht sie, obwohl Mahasthamaprapta als Geist der Macht bezeichnet wird, namentlich wenn an zweiter Stelle Kwanjin erscheint, der christlichen Trinität viel weniger als andern Dreieinheiten, bei denen freilich die weibliche Gottheit auch nicht als Tochter, sondern als Weib der an erster Stelle genannten gilt.

Wenn LLOYD endlich daraus, daß Shōmu (823—840) der erste Kaiser von Japan war, der sich buddhistisch taufen ließ, schließt, daß dieser Gebrauch damals überhaupt mehr aufkam, so kann man sich das wohl gefallen lassen, aber daß der Grund dafür der von Nimitsu nach Japan gebrachte Nestorianismus gewesen sei, das ist nach dem oben über diesen Mann bemerkten sehr zweifelhaft. Auch die Erlaubnis zur Ehe, die Shinran den Mönchen gab, erklärt sich durchaus aus seinen Grundanschauungen, für die die Weltflucht ihre Bedeutung verloren hatte, und braucht also nicht auf den Nestorianismus zurückgeführt zu werden. Ja wenn LLOYD² endlich Shinrans „erbliche Bistümer“ (hereditary episcopates) ebenso erklärt, so ist mir von solchen weder im japanischen Buddhismus noch im Nestorianismus etwas bekannt — im Buddhismus auch nicht von der Erbllichkeit irgend einer Würde in bestimmten Familien, wie sie im Nestorianismus vorkam.

Auf einen andern Unterschied zwischen zwei mit einander verglichenen Anschauungen wurde eben schon aufmerksam gemacht, vor allem aber ist die Zurückführung der Kwanjin auf die Jungfrau Maria — ein Hauptbeweis für den Einfluß des Nestorianismus auf den ostasiatischen Buddhismus — doch

¹ Les fêtes I, 185 ff. Wenn JOHNSON Kwanjin nicht nur als das Gegenstück zu der taoistischen T'ien-hou-shêng-mu bezeichnet, die zugleich mit jener auf der Insel Puto im Tschou-schan-Archipel verehrt wird, sondern außerdem auf die sog. syrische Göttin zurückführt, die ebenso wie Kw. als über den heiligen, lebenspendenden Wassern waltend und als Fischgottheit angesehen worden sei, so wissen wir doch von einer Verbreitung des Kultes dieser im fernen Osten, soweit ich sehe, absolut nichts.

² Creed 274, 1.

deshalb noch besonders unwahrscheinlich, weil Nestorius die Bezeichnung der Maria als Gottesgebärerin gerade verwarf und der Sieg über ihn umgekehrt in der Großkirche die Marienverehrung sanktionierte. Auch kann man wohl bezweifeln, ob die paulinische Soteriologie, die man in der Lehre von Amida — dem andern Hauptbeweis für die hier in Rede stehende These — nachwirken läßt, wirklich im Nestorianismus eine besondere Rolle spielten — oder wären diese Elemente etwa doch klarer, als von den Christen selbst, von manchen Buddhisten in ihrer Bedeutung erklärt worden?

Das ließe sich tatsächlich annehmen, wenn anders der Nestorianismus gerade in dieser Beziehung auf Hindus Eindruck gemacht hätte. Nach dem Vorgang anderer haben GARBE und HOPKINS¹ (beide unter Preisgabe ihrer früheren abweichenden Stellung) die Episode von der weißen Insel, dem Sveta dvīpa im 13. Buch des Mahābhārata wenigstens zum Teil aus dem Christentum erklärt, von dem der Verfasser dieses jedenfalls späten Einschubels irgendwie Kunde erlangt habe. In der Tat deutet darauf hin, daß die Insel in einer bestimmten Entfernung (von 32 000 Meilen) nordöstlich oder nördlich vom Berge Meru, am Nordrande des Milchmeeres liegen soll, in dem GARBE nicht unwahrscheinlich den Balchafsee wiedererkennt. Da hier die Haupthandelsstraße durch Innerasien vorbeiging, könnten die ebenda noch im 13. und 14. Jahrhundert vorhandenen nestorianischen Gemeinden schon sehr viel früher entstanden gewesen sein und die Liebe und Verehrung, die die Bewohner der weißen Insel dem unsichtbaren Gott Nārāyaṇa mit leise gemurmeltem Gebet und stets gefalteten Händen darbringen, könnten als nestorianischer Gottesdienst erklärt werden müssen. Dann aber wäre auch bewiesen, daß der christliche Gottesbegriff, wenngleich er bei den Nestorianern selbst (auch in der Nestorianerinschrift von Hsi-an-fu) wenig hervortrat, doch von andern als etwas Besonderes erkannt werden konnte.

Und doch zeigt nun gerade dieses Beispiel der Sveta dvīpa-Episode, daß ein maßgebender Einfluß von dieser Seite nicht ausgegangen sein wird. Der Urheber jener Einschaltung hat ja damit die Gottesliebe nicht erklären, sondern auch im Auslande nachweisen wollen; aber gepredigt wurde die bhakti auch schon früher, ja bereits im 4. vorchristlichen Jahrhundert². Es handelt sich also dabei wenigstens von Haus aus zweifellos um ein genuin indisches Gewächs, ohne fremde Einflüsse aus dem religiösen Bedürfnis und der religiösen Erfahrung entstanden, und diese Frömmigkeit hat nun auch auf den Buddhismus, zunächst in Indien und durch Vermittlung des indischen in Ostasien, eingewirkt. Ja selbst die früher erwähnte, zunächst aus dem

¹ Mahābhārata, Enc. of Rel. and Eth. VIII, 1915, 325a. Anders wieder CARPENTER 271. 523f.

² vgl. GRIERSON, Bhaktimārga, ebd. II, 539b. 547b.

Shinto hervorgegangene Tenrikyō-kyōwa ist, soweit sie von der Jodosekte beeinflusst wurde, nicht vom Nestorianismus, sondern von dem älteren Buddhismus und schließlich den Hinduismus abhängig.

Natürlich konnte bei der unleugbaren Ähnlichkeit zwischen Amidaismus und zwar nicht nestorianischem, aber sonstigem Christentum dieses manchmal als Buddhismus und jener als Christentum bezeichnet werden. Das erstere wäre der Fall, wenn LLOYD mit seiner Vermutung recht hätte, die bei den Mongolen übliche Bezeichnung der Christen als Arcaoun oder Arthaïoun stamme von dem Sanskritwort für den vollkommenen Buddhisten, Arhat, woraus die Japaner Rakān und die Anhänger der Nichirensēkte Rakān gemacht hätten. Namentlich aber verlangen, ebenfalls nach LLOYD, die letzteren oft von den Anhängern der reinen Landesēkte, sie sollten sich als das erklären, was sie eigentlich seien — nämlich als Christen. Ja schon Franz Xavier wunderte sich bekanntlich, als er 1549 nach Japan kam, dort etwas dem ähnliches zu finden, was ihn als Studierenden in Paris beinahe in seinen Bann gezogen hätte. Aber das alles beweist natürlich nicht, daß der ostasiatische Buddhismus auch nur zum Teil wenigstens von dem katholischen oder protestantischen Christentum beeinflusst worden sei.

Und doch ist das nun späterhin der Fall gewesen. Zwar die Darstellung der Kwanjin mit einem Kind auf dem Arm oder Schoß kann als solche so wenig wie aus dem Nestorianismus — denn er verwarf nicht nur die Verehrung, sondern auch schon die Aufstellung von religiösen Bildern — aus dem Katholizismus stammen — denn er kam, wie wir gesehen haben, erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts nach China, während sich plastische Darstellungen der Kwanjin in der geschilderten Art schon vom 12. ab finden. Auch an andere Vorbilder (etwa Darstellungen der Isis¹) ist kaum zu denken; das Motiv wird also in China unabhängig von fremden Einflüssen entstanden sein. Aber das schließt natürlich nicht aus, daß später hie und da Madonnenbilder nachgeahmt wurden. GARBE nimmt das von der turkestanischen Kwanjin im Völkermuseum in Berlin an, die auch das Titelbild von FOUCHER's *Beginnings of Buddhist Art*² zeigt, und das Gleiche könnte auf die chinesische Kwanjin aus dem Musée Guimet in Paris auf dem Titelblatt des 1. Bandes von DE GROOT's *Fêtes annuellement célébrées à Émoni* zutreffen. Sicher geht es natürlich auf christliche Einflüsse zurück, wenn in einer vom Buddhismus abhängigen chinesischen Geheimsekte, der Sien-tien Jesus als eine der vielen Erscheinungsweisen der Gottheit gilt und sich wieder in dem Stifter der Sekte, Lo Hwai inkarniert haben soll. Da dieser nach der

¹ vgl. DREXLER, Isis, Roschers Lexikon der Mythologie II, 1890—97, 504 ff.

² 1912.

Tradition von 1561 bis 1647 gelebt hat¹, könnte es sich in diesem Fall auch noch um einen verhältnismäßig frühen Einfluß des Christentums, und zwar des katholischen, handeln, während ein solcher sonst erst in allerneuester Zeit, und von protestantischer Seite her, stattgefunden hat.

Zumeist bezieht sich dieser allerdings nur auf die Praxis. Früher beschäftigten sich die buddhistischen Mönche in China und Japan nur (aber auch nicht allzu eifrig) damit, zu predigen und die Novizen zu katechisieren; jetzt unterrichten sie namentlich in der Shingonsette auch die sonstige Jugend, besuchen Kranke und Gefangene und nehmen sich ebenso der Soldaten an. Ferner betreibt besonders diese Sette Mission, und nicht nur in Korea, China, Hinterindien, sondern auch im Westen von Nordamerika, und läßt sich darin ebenso von ihrer Regierung unterstützen, wie die christlichen Missionsgesellschaften namentlich in England und Nordamerika von den ihrigen. Die Shingonsette auf der andern Seite feiert seit 1898 auch den Geburtstag ihres Stifters, während umgekehrt zu Weihnachten 1906 ein der Jodoshinsette angehöriger Prediger in Tokyo, Tada Kanae, der in seinen (am Sonntag gehaltenen) Gottesdiensten schon früher den Protestantismus noch weit mehr als manche seiner Amtsgenossen nachgeahmt hatte, in einer Kirche erschien und dort eine Ansprache hielt, in der er Jesus als die letzte Menschwerdung Amida's feierte.

So handelte es sich hier sogar um eine Anerkennung des Inhalts des Christentums; aber auch sie teilt der chinesische und japanische Buddhismus nun mit andern asiatischen Religionen. Zunächst von einem Prediger der Tenrikyō-kwai berichtete ein kongregationalistischer Missionar, GREENE², vor Jahren, er habe zwar einem vor ihm redenden Kollegen Anlehnung an die christliche Lehre vorgeworfen, aber dann selbst, wenngleich unbewußt, seiner Ansprache Matth. 6 zu Grunde gelegt. Ferner der Hinduismus ist, wie (besonders in der Sikhreligion) vom Islam, so schon früher (in Madhva, Ramananda, Tulashasa und Nabhadasa) vom Christentum beeinflusst worden;³ namentlich aber ist das neuerdings in den verschiedenen Brahma Samajs und dem Arya Samaj der Fall gewesen. Sie schließen sich nämlich nicht nur in der Einrichtung ihres Gottesdienstes (den sie zum Teil auch am Sonntag halten) und ihrer sozialen Tätigkeit an das Christentum und genauer den Protestantismus an, sondern haben auch für ihre Anschauungen von diesen gelernt: Beweis schon das 1820 erschienene Buch von Ram Mohan Roy: *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness* und die 1866 von Reshab Chandra Sen gehaltene Vorlesung: *Jesus Christ, Europe and Asia*.

¹ vgl. DE GROOT, *Sectarianism* 192.

² vgl. OSTWALD, Tenrikyō, *Zeitschr. f. Missionst. u. Religionswiss.*, 1907, 1.

³ vgl. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Parallelen*, ebd. 1918, 181 ff., auch CARPENTER 409. 523, der aber einen Einfluß auf Ramananda bestreitet,

Weiter sind im Islam der Babilismus und Behaismus, sowie die Ahmedija (von einzelnen Reformern nicht erst zu reden) in derselben doppelten Beziehung vom protestantischen Christentum beeinflusst worden, in geringem Umfange auch der Buddhismus in Ceylon, Birma und Siam. Wenngleich die Abhängigkeit des ostasiatischen Buddhismus vom Christentum also etwas größer ist, so darf sie doch ebensowenig wie die des Christentums vom Buddhismus überschätzt und namentlich nicht als eine Erscheinung aufgefaßt werden, die ihn von andern nichtchristlichen Religionen unterscheidet.

Auch die Stellung der christlichen Mission muß also all diesen Religionen gegenüber die gleiche sein. Es ist ja verständlich, daß namentlich von Missionaren der christliche Einfluß auf die erwähnten Richtungen im ostasiatischen Buddhismus wie im Hinduismus übertrieben worden ist; denn ließe er sich in diesem Umfang behaupten, so würde die Erhabenheit des Christentums über andere Religionen besonders deutlich zu erkennen sein. Aber auch wenn diese in geringerem Umfange und vor allem erst neuerdings vom Christentum abhängig gewesen sind, bleibt es doch selbst diesen neuen Richtungen, weil sich in ihnen immer noch manche auf die Dauer unhaltbare Anschauungen finden, überlegen. Das Christentum hat also den nichtchristlichen Kulturreligionen gegenüber nach wie vor eine Aufgabe zu erfüllen, sollte aber dabei besonders an diese modernen Richtungen in ihnen anknüpfen. Denn soweit sie nicht etwa wie der Babilismus und Behaismus von der offiziellen Religion bekämpft werden, bilden sie den sichersten Weg, auf dem man auch die Gesamtreligionen, aus denen jene Bewegungen hervorgegangen sind, weiterführen kann.

Nachtrag. — Das Verhältnis der neutestamentlichen Erzählung vom Scherflein der Witwe zu Kalpanāmaṇḍinī (IV) 22 (das ist der eigentliche Name des Sūtrāmaṇḍārā, des Sanskritoriginals des Ta chuang-yen Ping lun) hat HAAS in der schon S. 186 Anm. 3 angegebenen Stelle so ausführlich untersucht, wie das noch mit keinem anderen Paar solcher Parallelen geschehen ist. Er findet zwischen jenen beiden Erzählungen folgende 9 Übereinstimmungen:

1. die Armut gibt;
2. die Armut gibt für die Kirche;
3. sie tut das zugleich mit Reichen, indem sie deren Beispiel folgt;
4. diese schenkende Armut ist repräsentiert durch ein Weib;
5. dieses arme Weib gibt alles, was es hat;
6. dies Alles besteht in zwei geringstwertigen Kupfermünzen;
7. ein Beobachter der armen Opferspende stellt diese rühmend höher als die reichen Gaben der Anderen;
8. das geschieht dort gegenüber den Jüngern, hier gegenüber den Mönchen;

9. von dem armen Weib wird gerühmt, daß es alles, was es hatte, dahingegeben habe.

Aber die 1. und 4., und ebenso die 3. und 7., 5., 6. und 9. Übereinstimmung hängen doch eng mit einander zusammen und die oben genannten ersten beiden Doppelübereinstimmungen (1 und 4, sowie 3 und 7) und auch die 2. und 8. erklären sich ohne die Annahme gegenseitiger Abhängigkeit. Ja, daß das auch mit der 5., 6. und 9. angeht, ergibt sich aus einer von HAAS selbst herangezogenen Erzählung des Fo-shuo-a-shê-shih-wang-shou-chüeh-ching, nach der sich ein altes Mütterchen, das schon immer dem Buddha gern ein Opfer gebracht hätte, zwei Pfennige zusammenbettelte und von ihnen Öl für eine Lampe kaufte, die nun nicht wieder ausging, während das die Lampen des Königs Ajātasatru beständig taten; auch das alte Mütterchen wurde dann dem König gegenüber von Buddha gerühmt. Ich kann also, obwohl das HAAS kaum verstehen wird, nach wie vor nicht finden, daß die beiden zuerst genannten Erzählungen genealogisch mit einander verwandt sein müßten; sollten sie es aber doch sein, so würde ich aus den von HAAS selbst angeführten Gründen immer noch eher die evangelische Erzählung für das Original der buddhistischen halten, als umgekehrt. Wenn sich HAAS für dieses Gegenteil entscheidet, so geschieht das deshalb, weil die buddhistische Erzählung wahrscheinlich bereits im Kalpanāmandinīśāśvaghosha gestanden habe und dieser, wenn er auch erst im I. oder II. nachchristlichen Jahrhundert gelebt haben sollte — die wohl entscheidende Untersuchung der Frage von MARSHALL im Journal of the Royal Asiatic Society 1915 191ff. kannte HAAS noch nicht — doch die Erzählung schon vorgefunden haben würde. Voraussetzung dabei ist freilich, (wie für die entgegengesetzte Anschauung, daß schon so früh eine evangelische Erzählung nach China), daß schon so früh buddhistisches Traditionsgut in die Reichweite eines christlichen Autors gelangen konnte, und darüber bin ich wieder, ohne das hier im Einzelnen begründen zu können, etwas anderer Meinung, als HAAS. Ja, wenn er zum Schluß die evangelische Erzählung, die ja bei Matthäus fehlt, in das Markusevangelium erst nachträglich aus dem des Lukas, und das heißt für ihn des Reisebegleiters des Paulus, gekommen sein läßt, so hat ihre Weglassung bei Matthäus wohl schon HOLTZMANN (Handkommentar zum neuen Testament ³ I, 1901, 95) einfacher damit erklärt, daß dieses kleine Bild zwischen seinen großen Redebildungen keinen Raum gefunden habe. So verdienstlich also die außerordentlich gründliche und scharfsinnige Untersuchung von HAAS ist, eine genealogische Verwandtschaft zwischen evangelischen und buddhistischen Erzählungen dürfte auch sie nicht bewiesen haben.

Indische Stilelemente in der Ornamentik der syrischen und koptischen Kunst.

Von M. Dimand.

Zu den wichtigsten Problemen der Kunstgeschichte gehören zweifellos die Stil- und Ursprungsfragen der altchristlichen und islamischen Kunst. Lange Zeit hat man die römische Kunst als die wichtigste Quelle aller neuen Stilelemente angesehen. Erst die Arbeiten von Strzygowski und seiner Anhänger haben darauf hingewiesen, daß die sog. römische Kunst nichts anderes als eine Vermischung des hellenistischen Stiles mit neuen Elementen aus dem Osten war. Einen römischen Stil hat es überhaupt nicht gegeben; man kann nur von der Kunst in Rom und in den neuen Provinzen des römischen Reiches sprechen. Das Werden der altchristlichen und islamischen Kunst war von ganz verschiedenen Faktoren abhängig. Neben dem Hellenismus war es zunächst die Kunst der einheimischen Bevölkerung Ägyptens und Syriens, welche noch in der christlichen Zeit fortlebte und sich allmählich, offiziell, neben den rein hellenistischen Denkmälern, geltend machte. Dann waren auch fremde Einflüsse vorhanden, die auf verschiedenen Wegen nach Ägypten, Syrien und Rom gelangten. Von besonderer Wichtigkeit für die Kunstforschung sind die durch Ausgrabungen der letzten Zeit bekannt gewordenen Denkmäler aus Syrien und Ägypten. In allen diesen Denkmälern nimmt das rein Dekorative, das Ornament, einen dominierenden Platz ein, während das Figürliche sich dem dekorativen Schema unterordnet. Durch das Ornament, geometrischer oder vegetabilischer Natur, kommt das rein Künstlerische vollkommen zur Geltung und eine genaue stilkritische Untersuchung der ornamentalen Prinzipien kann über viele Probleme Aufschluß geben, die dem Forscher auf figural-ikonographischem Gebiete verborgen bleiben. Bei einer näheren Betrachtung der rein dekorativen Denkmäler, kann man die Wahrnehmung machen, daß wir in der spätantiken und altchristlichen Zeit keinesfalls mit einer stilistischen Einheit zu tun haben. Die neuen stilistischen Prinzipien hat man im Gegensatz zu den hellenistischen, als orientalisches bezeichnet, was jedoch ein viel zu allgemeiner Begriff ist. Zwischen den einzelnen Stilen der orientalischen Kunstgebiete bestehen ziemlich große Unterschiede, die man aber noch zu wenig berücksichtigt hat. Eine klare Definition der wichtigsten orientalischen Stilprinzipien, wird sicherlich zur Klärung bestimmter Stilfragen des frühen Mittelalters beitragen¹.

¹ Strzygowski hat in „Altai, Iran und Völkerwanderung“ auf die charakteristischen Merkmale der chinesischen geometrischen Ranke hingewiesen und den stilistischen Gegensatz zur vegetabilen Ranke der westlichen Kunstgebiete betont.



Abb. 1. Koptische Bogenreihe. Kairo, Ägypt. M.

Abb. 2. Türsturz des Tempels in Suweda (n. Butler). Abb. 3. Teil einer Fassadenverzierung, Mathura (n. Vogel).

Durch die amerikanische archäologische Expedition nach Syrien¹, sind aus dem Hauran (Zentralsyrien) Baudenkmäler der Nabatäer, eines arabischen Volkes, bekannt geworden. Sowohl die architektonischen, wie auch die dekorativen Elemente, zeigen einen eigenartigen, vom Hellenismus gänzlich unabhängigen Stil. Das wichtigste Zentrum dieser Kunst lag in Si, wo datierte Tempel und Tore, aus der vorrömischen Zeit (60 v. Chr. bis 105 n. Chr.), erhalten sind. Eine besondere Stellung unter den nabatäischen Denkmälern nimmt der Tempel in Suweda ein, welcher neben griechischen architektonischen und dekorativen Formen, auch nabatäische aufzuweisen hat. Dieser Tempel wird von Butler in die vorchristliche Zeit datiert. Abb. 2 zeigt einen

Türsturz dieses Tempels. Die Verzierung besteht aus zwei gegenständlich, wie auch stilistisch verschiedenen Ranken, mit Eier- und Perlstab auf rein griechischen Profilen, dazwischen. Die untere Ranke, eine akanthusartige Wellenranke mit Granatäpfeln und Blüten, ist ganz im hellenistischen Sinne, durch Licht, Eigen- und Schlagschatten, plastisch vom Grunde sich hebend, herausgearbeitet. Die zweite Ranke, ist im Gegensatz zu der unteren, im Flachrelief gegeben und zeigt in jeder Windung nicht ein Motiv wie oben, sondern eine anorganische Häufung von verschiedenen Früchten und Blüten. Man kann z. B. an einem Zweige, eine Weintraube, ein Epheublatt und Granatapfel erkennen. Stilistisch von Wichtigkeit ist das Bestreben, den gegebenen Raum, in diesem Falle die Rankenbuchtungen, lückenlos auszufüllen und den Reliefgrund verschwinden zu lassen. Die Rankenzweige laufen zuerst parallel zum Rankenstiel, biegen dann um und endigen mit epheuartigen Blättern, die sich

¹ Butler, *Architecture and other arts, New York 1903*, und *Publications of an american archaeol. expedition to Syria in 1899–1909* Leyden, bis 1920.

den angrenzenden Konturen anschmiegen, und den zwischen Kante und Außenrand entstehenden Zwickel, vollkommen ausfüllen. Der Reliefgrund erscheint hier nicht mehr als eine breite Fläche wie oben, sondern kommt nur selten zum Vorschein und wird mit dem schmalen, streifenförmigen Schlag Schatten ausgefüllt, der im Kontrast zu der hellen Fläche des Musters steht. Der stilistische Gegensatz der beiden Kanten ist hier vollkommen klar und gibt den Beweis, daß in Syrien, in der spätantiken Zeit, gleichzeitig zwei ganz verschiedene Stile vorhanden waren. Den Flachstil und die lückenlose Flächenfüllung der vegetabilen Ornamente, hat man als ein sicheres Merkmal und als eine Entwicklungserscheinung der altchristlichen Kunst der späteren Zeit, des 6. und 7. Jahrh. n. Chr., angesehen. Viele koptische Denkmäler sind darum zu spät datiert worden. Die nabatäischen Denkmäler haben die Möglichkeit eröffnet, die Stilentwicklung im Orient, von einem anderen als westhellenistischen Standpunkt aus zu betrachten. Die nabatäischen Künstler haben mit besonderer Vorliebe als Ornament die Weinrebe und die Weinranke angewendet, die stilistisch eine Entwicklung, mit dem Höhepunkt in der römischen Periode (105—200 n. Chr.), vom Flachstil, mit einer relativ treuen Naturwiedergabe, zu einem mehr plastisch-naturalistischen Stile aufweisen. Die Ranke in Suweda fällt aus der Reihe der charakteristischen nabatäischen Ornamente aus und scheint fremden Ursprungs zu sein. Es muß noch hinzugefügt werden, daß man die Stilelemente dieser Ranke: das Flachrelief und die lückenlose Füllung der Kantenbuchtungen, in Nordsyrien erst in späterer Zeit, im 5. und 6. Jahrh. n. Chr., an datierten Kirchen und Häusern findet¹, wodurch auch die Richtung angedeutet wird, in welcher man den Ursprung dieser Stilelemente verfolgen soll.

Die Stilelemente, die wir in Syrien beobachtet haben, 1. das Flachrelief, 2. die lückenlose Füllung eines zu verzierenden Raumes, 3. die anorganische Verbindung von vegetabilen Elementen, 4. der Kontrast von Hell und Dunkel, gehören auch zu den charakteristischen Merkmalen der koptischen Kunst. Die dekorative Plastik, wie auch die gewirkten Wollstoffe, bieten einen riesengroßen ornamentalen Schatz.² Leider sind die koptischen Denkmäler nur selten datiert, und man muß zur Zeitbestimmung datierte syrische Beispiele heranziehen. Abb. 1 zeigt eine Bogennische aus Oberägypten, jetzt im

¹ Publ. of an americ. arch. exp. to Syria S. B. P. 2 1908, Keratin, Haus Nr. 6, Dat. 474/5 n. Chr. Djaq, Apostelkirche, Dat. 429/30 n. Chr.; St. Anderin-Südkirche, dat. 528 n. Chr.

² Strzngowski — Koptische Kunst, 1904, Crum — Coptic monuments, Quibell — Excavations at Sakkarah 1907/8, Caire 1909; Cledat — Le monastère de Baouit, 1909. Über die „Ornamentik der koptischen Wollstoffe“ liegt von mir eine Arbeit druckfertig vor, die demnächst erscheinen soll. Die vorliegende Studie über indische Stilelemente ist ein Auszug der dort ausführlich behandelten Stilfragen des frühen Mittelalters.



Abb. 4. Koptischer Zierfries (n. Wulff).

Museum in Kairo. Der Außenrand enthält eine zweistreifige, intermittierende Ranke aus S-Gliedern, die nach innen je zwei zackige Weinblätter treiben. Wir sehen auch hier das Flachrelief und eine streng durchgeführte Füllung des ganzen Streifens. Die Weinblätter selbst, sind noch ziemlich naturalistisch gebildet, während die Mehrstreifigkeit der Ranke von der organischen Grundlage weit entfernt ist. In Abb. 4 sieht man gleichfalls eine zweistreifige Ranke, deren Buchtungen mit allen möglichen Früchten, wie Granatäpfel, Feigen und anderen unbestimmten, in anorganischer Verbindung mit siebenlappigen gefiederten Weinblättern, gefüllt sind. Der Grund ist hier ausgestochen und wird als dekoratives Element, „Tiefendunkel“ genannt, angewendet. Die einzelnen Motive sind möglichst dicht nebeneinander gelegt, Knöpfe und Dreiecke füllen alle Zwickeln aus und dazwischen sieht man die dunklen Streifen des Tiefengrundes. Das Ornament ist in erster Linie auf diesen Kontrast von Hell und Dunkel aufgebaut und trotz der scheinbaren naturalistischen Wiedergabe der einzelnen Motive ist, wie ich schon erwähnt habe, die anorganische Tendenz ganz evident. Die gefiederten Blätter, ursprünglich Weinblätter, sind auf der Oberfläche rippenartig gegliedert, wodurch die Fiederung entsteht, haben aber mit irgendeiner Naturspezies nichts gemeinsames und sind gleich den Wedelranken, als rein dekorative Formen anzusehen.¹

Alle diese neuen Stilelemente in der syrischen und koptischen Kunst sind der klassischen und hellenistischen Zeit, so wie auch der Kunst des alten Orients, fremd. Eine Ausnahme macht hier der Flachstil, den man in allen orientalischen Kunstgebieten feststellen kann. Die vegetabile Ornamentik des alten Orients wurde nach strengen Gesetzen der Symmetrie und Reihung stilisiert. Die griechische Kunst betonte das Organisch-Wachsende der Ranken und in der hellenistischen Kunst wird die getreue Naturwiedergabe, als das Kunstideal hingestellt. Der Hellenismus hat schon in der vorrömischen Zeit den Osten erobert und gelangt in der römischen Zeit bis an die Grenzen Indiens, nach Gandhara. In dieser stark überschätzten Gandharakunst steht nur die

¹ Quibell, a. a. O., Bd. III, T. XVII, XXV.

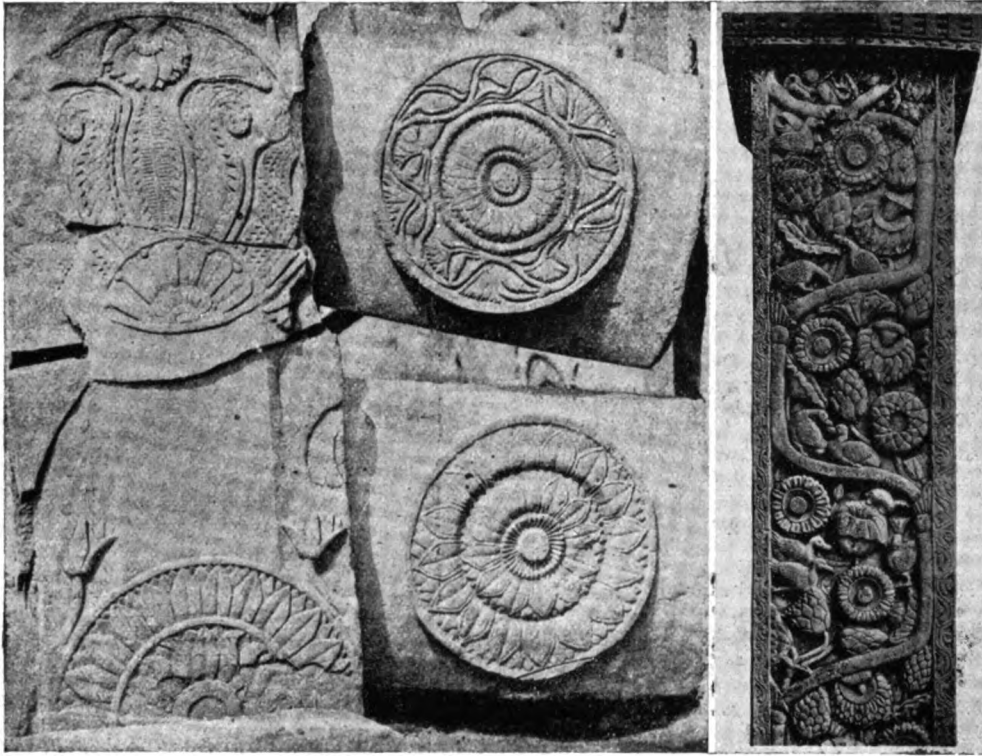


Abb. 5. Barhut, Teile des Stupazaunes
(n. Burgeß).

Abb. 6. Sanchi, Pfeiler des
Westtores der großen Stupa.

menschliche Gestalt unter dem Einfluß des Hellenismus, die Architektur und das Ornament weisen nach Persien und Indien hin. Man hat auch eine baktrische Kunst konstruiert, nur wissen wir leider über diese herzlich wenig, so daß wir uns vorläufig an die relativ besser bekannten und auch annähernd datierten indischen Denkmäler halten und versuchen müssen, eine Definition des indischen Stiles zu geben. Man hat ziemlich viel über den hellenistischen Einfluß in Indien gesprochen, nur wenige haben auf die Möglichkeiten der indischen Einflüsse im Westen hingewiesen.

Die ältesten bekannten indischen Denkmäler, die hier in Betracht kommen, sind die Stupen in Barhut und Sanchi, die Umzäunung in Bodhi-Gaya und die Höhle von Udayagiri (Orissa).¹ Die ältesten

¹ Burgess, *The ancient monuments, temples and sculptures of India*, London 1897, Smith, *A history of fine art in India and Ceylon*, Oxford 1911, Marshall, *A guide to Sanchi*, Calcutta 1918. W. Cohn, *Indische Plastik*, Berlin 1921.

Denkmäler zeigen noch einen Flachstil, der wahrscheinlich von den Ariern, neben einigen architektonischen Formen,¹ aus Mesopotamien mitgebracht wurde. Die dekorative Pracht dieser Denkmäler, die vielen Formen und Variationen der Lotosranke, mit der indischen Tier- und Vogelwelt, welche die rein figuralen Darstellungen religiösen Inhalts begleiten, geben der vergleichenden Kunstforschung ein Material von größter Wichtigkeit. Abb. 5, zeigt Teile der Stupaumzäunung in Barhut, datiert ca. 200 v. Chr. Das Ziermedaillon rechts oben zeigt in der Mitte eine Rosette, umgeben von einer Bordüre, welche eine Lotosranke enthält. In jeder Windung zweigen, abwechselnd von oben und unten, zwei oder drei Lotosblüten und Knospen ab. Der Künstler wendet bei der Bildung der einzelnen Motive ein verschiedenes Schema an, z. B. die Kelchkrone der Lotosblüten, sind einmal mehr naturtreu, mit wenigen Zaden gebildet, ein zweites mal durch eine schematische Zadenreihe bezeichnet. Das hier angewendete stilistische Prinzip, ist durch Vergleich mit dem syrischen Beispiel in Abb. 2, nicht schwer zu erfassen. Wir sehen das Flachrelief und das Bestreben des indischen Künstlers die leere Fläche zu vermeiden. Wie in Syrien und Ägypten (Abb. 2 und 4), werden die Konturen der einzelnen Motive parallel zu einander gelegt und der Grund erscheint als Schattenstreifen, wodurch sich in der richtigen Sonnenbeleuchtung eine dekorative Kontrastwirkung ergeben hat. Daß die lückenlose Füllung von Streifen und Flächen in Indien zu Hause war, folgt aus der Verzierung des Medaillons links, wo man eine Häufung von vegetabilen Motiven, zur Erzielung einer geschlossen dekorativen Wirkung, beobachten kann. Die ganze Zusammenstellung ist dem hellenistischen Geiste fremd. Von einer Bogenlinie, mit einem Rosettenteil darunter, wachsen symmetrisch Stengel mit Lotosblüten und Knospen, und sich oben einrollende gezackte Blätter. Auf den Blattspitzen in der Mitte, setzt ganz anorganisch, eine Lotosfrucht an. Es ist eines der Vorbilder für die vielen anorganischen Kombinationen von vegetabilen Motiven, die zu den Randelaberbäumen geführt haben, wie in Abb. 7.² Die gezackten Blätter sind aus den Wedelranken der syrischen und koptischen Kunst bekannt³. Auch das gefiederte Blatt welches wir in Abb. 4 gesehen haben, gehört zum ältesten Motivenschatz der indischen Kunst und wird auch als spezifisch indisch angesehen.⁴ Die reichsten Formen zeigen die

¹ Havell, *History of Aryan rule in India*, London 1918, S. 181.

² Die Voraussetzungen sind in der altmesopat. Kunst zu suchen. Die Palmetten-Standelaber der assyrischen und persischen Ornamentik, sind Vorstufen für die indischen Formen, die aus Lotos- oder gefiederten Blättern und Blüten bestehen. Burgess a. a. O. I. 48.

³ Strzygowski, a. a. O., Wulf, *Altchristliche und mittelalt. Bildwerke des Kaiser-Friedrich-Museums*, 1909.

⁴ Smith, a. a. O., S. 388.

Tore der großen Stupa von Sanchi, wo man Übergänge von rein gefiederten Blattformen, zu mehr zackig ausgebildeten feststellen kann¹. In der koptischen Kunst kann man Abstufungen von einer mehr buschigen Form, wie in Abb. 4, zu streng stilisierten Formen, besonders an Kapitellen, verfolgen. Die Fiederung der Blätter, ist sowohl der hellenistischen, wie auch der altorientalischen Kunst unbekannt, wir müssen also Indien als das Ursprungsland ansehen.

Abb. 5 war ein Beispiel der indischen Ranke in einer mehr schematischen Ausbildung der Formen. Sie ist nicht immer so geartet. Abb. 7 zeigt eine Fruchttranke an einem Rundbogen aus der Höhle in Udayagiri, 2 J. v. Chr., die mehr plastisch herausgearbeitet ist und trotz der äußerlichen Anlehnung an die Naturformen, die organische Form, auf Kosten des dekorativen Prinzips der lückenlosen Füllung, vergewaltigt; die Feigenartigen Früchte werden je nach Bedarf, zwecks Ausfüllung der einzelnen Buchtungen, länger oder breiter gemacht. Von Interesse ist noch der Rundbogen selbst, welcher mit der Ranke verziert ist. Der Bogen wird beiderseits in die horizontale Richtung umgebrochen, die entstehenden Felder sind mit Löwen ausgefüllt. Diese Umbiegung der Bogenfriese der Tore und Fenster in die Horizontale, wie in der letzten Abbildung auf einen Bogen beschränkt, oder auch fortlaufend, hat man als ein charakteristisches Element der syrischen Kirchen des 5. und 6. Jahrh. n. Chr. angesehen. In Indien sind die fortlaufenden Friese der Fensterbogen bereits in Barhut, also im 3. Jahrh. v. Chr., vollkommen ausgebildet.²

Die stilistischen Prinzipien die wir oben beobachtet haben, lehren in Sanchi an den Toren der großen Stupa wieder. Die Tore sind in allen Richtungen mit figürlichen und rein dekorativen Feldern verziert. Die rein dekorativen Zierfelder, wie auch die einrahmenden Streifen, enthalten Randelaberbäume und Votozranken, wo gleich wie in Barhut, die einzelnen Ranken-Buchtungen lückenlos ausgefüllt werden. Als das älteste ist das Südtor anzusehen.³ Die anderen Tore sind aus späterer Zeit, jedenfalls alle noch vorchristlich. Dem 1. Jahrh. n. Chr. gehört das Tor der Stupa Nr. 3.⁴ Ein beliebtes dekoratives Motiv dieser Tore, ist die aus der Base

¹ Burgess, a. a. O., I. 41. Osttor der Stupa über den Elephantenkapitellen und als Zwielfüllende Motive an den Voluten der Querbalken. Die Zusammensetzung ist gewöhnlich in Form von Fächern wo die Blätter seitwärts, oder nach oben, sich einrollend, gegeben sind. Die zackigen Formen der gefiederten Blätter, am Nordtore, bei Burgess a. a. O., I. 44 u. 45, über den Elephantenkapitellen; in gewöhnlich gefiederter Form, an Randelabermotiven der Zierfelder, zwischen den Querbalken.

² Smith, a. a. O., I. XV, am mittleren Pfeiler, Burgess, a. a. O., I. 8; aus der Gandharakunst, I. 138.

³ Burgess, a. a. O., I. 50.

⁴ Burgess, a. a. O., I. 52, 53.



Abb. 7. Höhle von Udayagiri (n. Gohn).

herauswachsende Ranke. Die Felder mit figuralen Darstellungen des Ost- und Westtores, werden fast regelmäßig, einer- oder auch beiderseits, in vertikaler Richtung, durch Ranken mit Vasen eingerahmt.¹ Dieses Motiv, die Verbindung der Ranke und Vase zu einem dekorativen Ganzen, ist gleichfalls an zahlreichen Denkmälern der Architektur und des Kunstgewerbes der syrischen und koptischen Kunstkreise festzustellen. In diesen wird an Stelle von Lotos- die Weinranke, in verschiedenen Stilisierungen, mit oder ohne Tiere und Vögel, gegeben. Das prachtvollste Denkmal der syrischen Elfenbeinschnitzerei, ist in der Maximianskathedra in Ravenna erhalten, Abb. 8, die dem 5. oder 6. J. n. Chr. gehört. Auch hier, wie in Sanchi, sind figurale rechteckige Felder, durch rein dekorative, breite und schmale Streifen begleitet. Das Muster dieser im Flachrelief geschnittenen Streifen, besteht aus Ranken, die aus einer

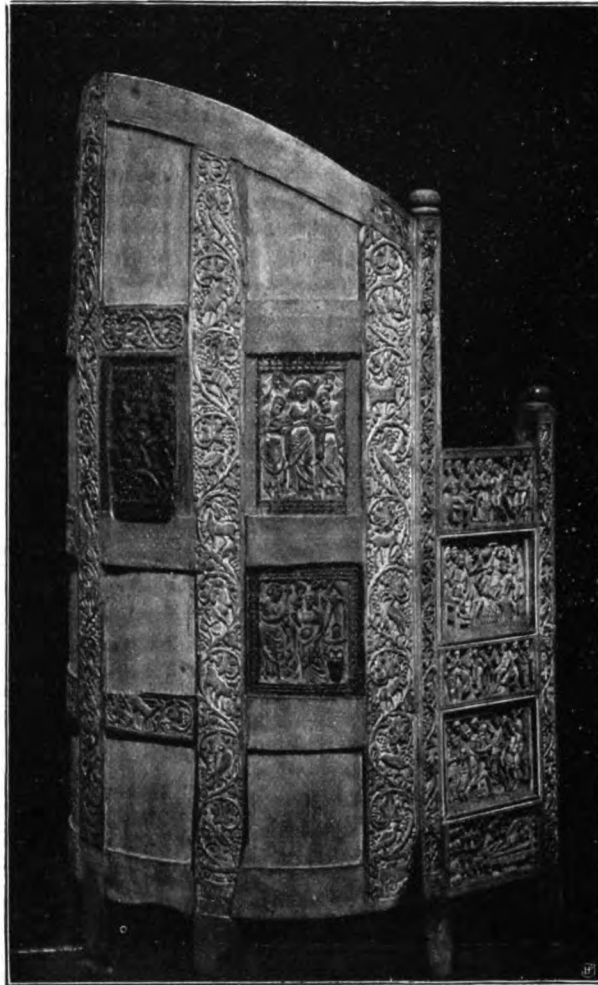


Abb. 8. Maximianskathedra, Ravenna (n. Goepf.).

Vase, welche auf einer Blattfolie ruht,² herauswachsen und mit Trauben, Blättern, Tieren und Vögeln gefüllt sind. Wie häufig dieses Motiv angewendet wurde, geht schon aus der Abbildung hervor, wo man es fünfmal, bloß auf der Rückseite, wahrnehmen kann. Trotz des gegenständlichen Unterschiedes zwischen Indien einerseits und Syrien mit Ägypten andererseits, hier Weinranke³, dort Lotosranken der Vase entspringend, ist das Stilprinzip das gleiche:

¹ Smith, a. a. O., I. XVI, Fig. 47, 48.

² Eine indische Parallele aus vorchristlicher Zeit bei Smith, a. a. O., I. XC, Fig. A.

³ Die indische Weinranke: Strzygowski, a. a. O., I. IX, u. Smith, a. a. O., I. LXXXIX. B.



Abb. 9. Pfeiler aus Barhut
(n. Cohn).

die dekorative Übertreibung der organischen Formen und das Vermeiden der leeren Fläche. Die Verbindung der Wellenranke mit Tieren und Vögeln, Abb. 6, scheint gleichfalls spezifisch indisch zu sein. In Verbindung mit der Ranke bemerkt man an der Kathedra öfters Pfauen; die schönsten sind auf der Vorderseite dargestellt. Die Pfauen sind in Indien zu Hause, waren das Wappen der Mauryadynastie¹, und erscheinen bereits auf dem Südtore der Stupa.² Das Nord- und Osttor zeigen Pfauenpaare mit Bäumen im Hintergrunde. Die Pfauen des Nordtores halten außerdem Weinzweige im Schnabel.³ Die aus einer Vase herauswachsende Ranke, wie auch das Pfauenmotiv, sind der altorientalischen, wie auch der klassisch-hellenistischen Kunst unbekannt und erst die christliche Kunst nimmt diese dekorativen Elemente aus Indien auf. Auf den Ursprung des Pfauen- wie auch des Elefantenmotivs aus Indien, hat bereits Dreger hingewiesen, der sehr überzeugende Parallelen zwischen den Darstellungen der westlichen und der indischen Denkmäler aufgestellt hat.⁴

Zu den charakteristischen indischen Stilelementen gehört auch die häufige Anwendung von Schmucksachen. Die Frauen- und Männerfiguren in Barhut, Sanchi, Amaravati und Adjanta, tragen reichen Gold- und Edelstein-schmuck, in Form von Halsketten, schweren Ohrgehängen, breiten Armbändern, Gürteln und Ringen an Armen und Beinen, Abb. 9. Die Reliefs von Barhut und Sanchi zeigen auch die rein dekorative Anwendung von Schmucksachen⁵, oder eine anorganische Verbindung mit vegetabilen Motiven, aus welchen sie in Form von Ketten und Ohrgehängen herauswachsen. In

¹ Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, S. 72.

² Burgess, a. a. O., I. 50.

³ Burgess, a. a. O., I. 45, Cohn, a. a. O., I. 9.

⁴ Dreger, *Ostasiatisches in der spätantiken Weberei; Westöstliches in der Textilkunst* (Kunst und Kunsthandwerk, 1905 u. 1906).

⁵ Smith, a. a. O., Fig. 43.

den Anbetungszenen werden auch die heiligen Bäume und die Stupen, in späterer Zeit die Häuser, wie in Ajanta, reich mit Ketten behängt.¹

Daß die indische Goldschmiedekunst teilweise aus altorientalischen und skythischen Voraussetzungen sich ausgebildet hat, ist zweifellos, jedoch durch eine eigene Entwicklung und Hinzufügung von neuen Formen, hat sie eine selbständige Stellung innerhalb des orientalischen Kunstgewerbes erlangt. Von den alten Schmucksachen, wie man sie in Varhut und Sanchi sieht, hat sich leider nicht viel erhalten; die alten Formen sind aber noch heute unter den modernen Arbeiten nachweisbar. Aus alten Quellen erfahren wir, daß in der römischen Zeit, viel Edelsteine, darunter Perlen, aus Indien gekauft wurden. Die große Vorliebe für Schmucksachen in der römischen Kaiserzeit, ist auf die lebhaften Beziehungen mit Indien, über Syrien und Ägypten, zurückzuführen. Das klassische Hellas war lange, bis ins 4. Jh. v. Chr., dem Schmuck gegenüber stark zurückhaltend. Die ionischen, sowie die auf der Halbinsel Krim und an der Küste des Schwarzen Meeres gefundenen Schmucksachen, zeigen Formen, die skythische und andere orientalische Elemente verraten. In der römischen und byzantinischen Epoche spielt der Schmuck im Hofleben eine große Rolle. Die reiche Verwendung von Perlenketten und Anhängern am byzantinischen Hofe ist aus den Denkmälern der Plastik und Malerei genügend bekannt.² Der Weg, auf dem die Schmucksachen, in erster Linie Perlen, nach Byzanz gelangten, führte über Persien und Syrien, welche zwischen Indien und dem Westen vermittelten. Aus Palmyra sind einige Grabreliefs mit Frauenbüsten, aus dem 3. Jahrh. n. Chr., die einen reichen Schmuck aufweisen, erhalten. Die Frauenfigur, im Kaiser Friedrich-Museum, Berlin, Abb. 11, zeigt einen reichen dreiteiligen Kopfschmuck, eine Reihe von Halsketten und breite, mit Rosetten verzierte Armbänder. Für den Kopfschmuck ist hier charakteristisch, der über die Stirnmitte herunterhängende Teil mit Perlenanhängern. Die Verzierung der Stirnmitte durch Schmuck, gehört zu den Eigentümlichkeiten schon der ältesten indischen Denkmäler. Besonders reiche Formen mit Perlenketten, wie dann in der byzantinischen Zeit, kommen in den Malereien von Ajanta vor. Die schweren Ohrgehänge wie in Varhut, Abb. 9, kann man auf einem anderen palmyrenischen Grabrelief in London,³ nachweisen. Einige von den Schmuckformen des Berliner Reliefs, wie z. B. die figural verzierten Scheiben der untersten Kette, sind im hellenistischen Sinne, plastisch gegeben, die anderen, wie die Perlenkette,

¹ Cohn, a. a. O. I. 4, 5; Griffiths, The Paintings in the Buddhist Cave-Temples of Ajanta, I. 6, 10, 13.

² Goepf, Ravenue, Abb. 57, 58, 59, hier auch Schmucksachen als Streifenmuster.

³ Journal of Indian Art, Bd. 12: der moderne indische Schmuck wird hier ausführlich behandelt.

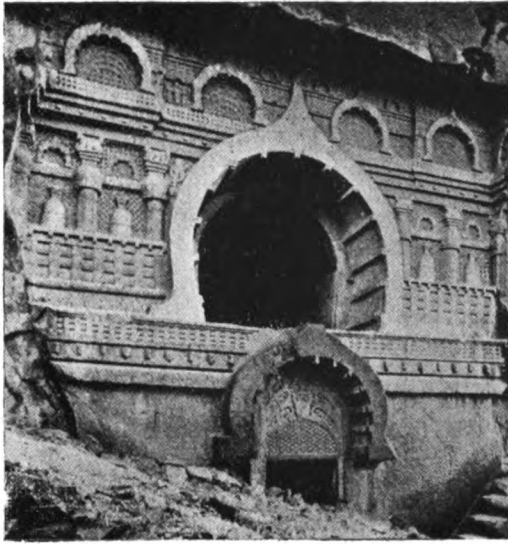


Abb. 10. Fassade der Chaitha zu Rajit
(n. Smith).



Abb. 11. Palmmyrenisches Grabrelief,
Berlin.

dann die geflochtene und verknotete Kette mit dem Halbmond, weisen nach Indien als Ursprungszentrum hin. Zierlichere Formen des Kopfschmuckes zeigt ein weiblicher Kopf eines anderen Grabreliefs, auch im Kaiser Friedrich-Museum. Es sind Ketten aus runden, wahrscheinlich durch farbige Steine verzierten, Scheiben, die über die Stirnmitte mit einem zierlichen Abschlußstück endigen. Dieser Kopfschmuck erinnert stark an die feinen Kopfdiademe der Figuren in Amaravati¹ und Adjanta.²

Ein anderes wichtiges künstlerisches Zentrum in der frühbuddhistischen Zeit Indiens war Mathura, wo im 1. Jh. v. Chr. eine Jainstupa stand, deren dekorative Überreste teilweise erhalten sind und sich heute im Mathuramuseum befinden. Aus Mathura sind wahrscheinlich neue Stilelemente und ornamentale Motive hervorgegangen, die den indischen Formenschatz teilweise verändert haben. Schon in Sanchi ist die indische Kunst nicht auf einer Entwicklungsstufe stehen geblieben, sondern es läßt sich eine stilistische Veränderung vom Flachrelief des Südtores, zu einem höheren Relief der anderen Tore, nachweisen. Auch die Ranken werden immer mehr rhythmischer gegliedert, mit steigender Tendenz zur Stilisierung der vegetabilen Formen³. Ob die

¹ Cohn, a. a. O., I. 17; Journal of I. art, Bd. 12, I. 79.

² Griffiths, a. a. O.

³ Marshall, a. a. O., I. XIIIa u. c vom Steinzaun der Stupa Nr. 2, aus dem 1. J. v. Chr.

stilistische Entwicklung in Sanchi eine lokale Erscheinung war, oder unter Einfluß anderer indischer Zentren, wie z. B. Mathuras, stand, läßt sich heute noch nicht sagen. Abb. 12 zeigt einen Teil eines Bogensfeldes, welches wahrscheinlich zu der genannten Jainstupa gehörte. Die Streifen, welche die figuralen Felder trennen, enthalten stilisierte vegetabile Ornamente. Der oberste Streifen besteht aus einer Reihe von Spitzovalen, die im Zickzack verlaufen; die Zwickeln werden durch zackige Blatteile mit einem Kelchansatz, ausgefüllt. Diese Spitzovale, wie auch gleiche zwickelfüllende Motive, sind aus der koptischen Kunst genügend bekannt.¹ Der zweite



Abb. 12. Teil eines Torana-Bogens, Mathura (n. Smith).

Streifen enthält Lotosblüten, mit Kelch und Blattkrone, die alternierend nach oben und unten gerichtet und durch Perlenschnurstreifen, die sich an die Blüten anschmiegen, voneinander getrennt sind. Der dritte Streifen besteht aus einer zweistreifigen intermittierenden Ranke aus S-Gliedern mit Lotosblüten, in stark stilisierter Form. Der letzte Streifen zeigt ein zweistreifiges Bandgeflecht mit Rosetten und Dreiblättern in den Zwickeln. Auch hier sieht man das allgemein indische Stilprinzip, das Streben, den gegebenen Raum dekorativ auszunützen und sogar auf Kosten der Naturwahrheit, wie bei den in die Länge gezogenen Figuren, die ganze Fläche auszufüllen. Die letzten Streifen dieses Bogens sind mit koptischen Ornamenten zu vergleichen, die in Abb. 1 vorgeführt wurden. Es ist nicht schwer zu erkennen, daß dort, wie in Mathura, die zweistreifige intermittierende Ranke herrscht, nur an Stelle von Lotosblüten sieht man Weinranken, das stilistische Prinzip ist aber das gleiche. Auch zweistreifige Wellenranken mit Weinblättern, Abb. 3, dann die Verknotung von zweistreifigen Weinranken sind in Mathura, in der Zeit um Chr. Geburt, bekannt.² Das Motiv des letzten Streifens, in Abb. 12,

¹ Bulff, a. a. O., Nr. 237, zwickelfüllende Blatteile eines zweistreifigen Flechtbandes in Nr. 219.

² Vogel, Catalogue of the arch. Museum at Mathura, 1920, T. 2; Smith, a. a. O. Fig. 100.

ist in derselben Form an Zierstücken aus Saqqara zu finden.¹ Es ist nun die Frage, von wo die Mehrstreifigkeit der Bandverschlingungen herkommt. Dieses Problem wird ausführlich in meiner erwähnten Arbeit über koptische Textilien behandelt. Die schönsten und reichsten Formen von Bandverschlingungen des alten Orients, sind in der hettitischen Kunst, von wo sie den Eingang in andere Kunstkreise gewonnen haben, zu finden. Die Verbindung der geometrischen Verschlingungen mit vegetabilen Elementen, von welchen die syrische und koptische Kunst zahlreiche Beispiele liefern, scheint in Indien, schon in vorchr. Zeit, zu geschehen. Jedenfalls sind weder aus der hellenistischen, noch aus einem anderen Kunstkreise, ältere Beispiele, als die indischen, bekannt.

Ein weiteres Stilelement der syrischen und koptischen Kunst wurde bei der Abb. 4, die Tiefendunkelkomposition, hervorgehoben. Diese Art wurde als eine Entwicklungserscheinung der spätantiken oder der frühchristlichen Kunst angesehen. Die indische Kunst kennt diese dekorative Kompositionsart bereits in der vorchristlichen Zeit. Abb. 10 zeigt die Eingangstür der Chaitha zu Nasik, ca. 150 v. Chr. Das halbkreisförmige Feld über dem Eingang, zeigt seltsame schnörkelartige Ornamente und beiderseits Elefanten, um die der Grund ausgestochen ist. Die Schnörkelformen, die gleichfalls durch das Tiefendunkel entstehen, erinnern an die viel späteren Sammaraornamente. Unter diesem Felde ist ein durchbrochenes Gitterwerk, eine direkt islamische Art, welche in so vielen Variationen an dem Mimbar von Kairuan erscheint.² Eine Vorstufe zur großzügigen Fassadendekoration in Hell und Dunkel, wie aus Mischatta bekannt, ist in einer Gandharaskulptur mit einer abgebildeten Stupa, welche streifenweise, mit verschiedenen vegetabilen Ornamenten, in Tiefendunkelkomposition verziert ist, erhalten.³ Das monumentalste Denkmal des frühen indischen Fassadenschmuckes ist die Dhamekstupa in Sarnath.⁴ Der untere Teil ist aus Stein, der obere aus Ziegel. Datiert wird diese Stupa ins 6. Jahrh. n. Chr. Der untere verzierte Teil der Stupa hat vorspringende Felder, die nach oben dreieckig verlaufen. Die Verzierung ist sehr reich, der ganze untere Teil wird in Mittelfeld, Bordüre und Säume eingeteilt. Eine Seite der Stupawand zeigt Schnörkelranken mit reichen Abzweigungen, welche die ganze Fläche umspinnen. Mäanderstreifen und Reihen von Rosetten bilden das Muster der Bordüren und Säume. Die andere Seite der Stupa zeigt Svastikamäander im Mittelfelde, und Ranken in den Bordüren. Die ganze dekorative Komposition ist auf dem Kontrast von Hell und Dunkel aufgebaut. Beim Mäander

¹ Duibell, a. a. O., Bd. III, T. XXXV.

² Strzhangowski, Altai, Iran, Abb. 167, 168.

³ Journal of Indian Art, Bd. VIII, T. 7 (1).

⁴ Burgess, a. a. O., T. 63; Smith, a. a. O. Pl. XXXVII, C.

wird das Muster durch die Tiefendunkellinien gebildet, ebenso die Ranken, bei welchen ein Spiel von Muster und Grund, Hell und Dunkel, entsteht. Dieser Bau erinnert durch seinen Außenschmuck lebhaft an Mischatta, für welches das gleiche stilistische Prinzip, Überziehung einer großen Fläche mit Ranken in Tiefendunkelkomposition, charakteristisch ist.¹

Die hier nur allgemein angedeuteten Probleme zeigen, welcher dekorative Schatz und welches Vergleichsmaterial in der indischen Kunst vorliegen. Das was hier über Ornamentik ausgeführt wurde, läßt sich auch teilweise auf dem figuralen Gebiete nachweisen, was aber zum Gegenstand einer Spezialuntersuchung gemacht werden muß. Auf indische Einflüsse in der westlichen Kunst des frühen Mittelalters, hat als erster Dreger auf Grund von Stoffen aus Ägypten hingewiesen,² dann war es Guimet, der die Parallele zwischen den indischen und koptischen Frauenfiguren eines ägyptischen Batiststoffes aufstellte.³ Strzngowski bespricht die indische Art der Blattfiederungen.⁴ Die künstlerischen Beeinflussungen, die als gegenseitig anzunehmen sind, waren eine Folgeerscheinung der kulturellen Beeinflussungen und Handelsbeziehungen Indiens zu den östlichen Provinzen des römischen Reiches. Diese Beziehungen mit Syrien und Ägypten lassen sich von Südbindien aus bis ins 7. oder 8. Jahrh. v. Chr. zurückverfolgen.⁵ In der Zeit der Kushan-Dynastie werden die Handelsbeziehungen mit dem Westen noch lebhafter. Das indische Reich der Kushan reichte westlich bis an die Grenzen der Parther und Perser, einschließend auch Baktrien.⁶ Die Waren, die aus Indien gekauft wurden, bestanden aus Edelfsteinen, Textilien und Tieren, darunter waren Tiger und Pfauen. In der Zeit des Augustus hat man in Rom für indische Brokate und andere Textilarten phantastische Preise gezahlt.⁷ Die Verbindungen mit Indien und dem Westen vermittelte in den meisten Fällen Syrien. Der Landweg führte von Jemen in Südarabien und war von den Nabatäern beherrscht. Deren Hauptstadt Petra war während der ersten zwei Jahrhunderte n. Chr. ein wichtiges Zentrum von indischen und chinesischen Waren.⁸ Von da aus gelangten die Waren, die zum großen Teile auch aus kunstgewerblichen Erzeugnissen bestanden, weiter nach Nordsyrien und Ägypten, das auch eine direkte Seeverbindung mit Indien hatte.⁹

¹ Strzngowski, Mischatta, 1904; Die Ranken sind hier in khrischer Art, mit stärkerer Anlehnung an Naturvorbilder gebildet. Die indische Ranke der Damestupa trägt einen mehr geometrisch stilisierten Charakter.

² Dreger, a. a. O.

³ Guimet, Les portraits d'Antinoé, Paris 1912.

⁴ Strzngowski, Altai-Gran T. IX.

⁵ Havell, A history of arian rule in India, 1916; S. 129.

⁶ Havell, a. a. O., S. 139.

⁷ Havell, a. a. O., S. 140.

⁸ Hirth, China and the Roman Orient, S. 160.

⁹ Hirth, a. a. O., S. 158.

Leben und Werk des P'ei K'ü.

Ein Kapitel aus der chinesischen Kolonialgeschichte.

Von Fritz Jäger.

II. Das Werk des P'ei K'ü über die Westländer.

In seinem Si yü t'u ki 西土或圖記 hat P'ei K'ü die Aufzeichnungen niedergelegt, die er als chinesischer Handelskommissar in Tschang=he über Land und Leute der dort verkehrenden zentralasiatischen Stämme und die von ihnen benutzten Handelsstraßen gemacht hatte. Über den Umfang des darin beschriebenen Gebietes sagt uns der Titel des Werkes nichts Genaues; der Ausdruck si-yü als geographischer Begriff umfaßt alle im und um das Tarimbecken liegenden Länder bis Syrien im Westen und Indien im Südwesten.¹ P'ei K'ü selbst ist anscheinend nicht weit über Tschang=he hinausgekommen; bestätigt wird diese Vermutung durch eine in der Beschreibung von Indien stehende Angabe des T'ang schu, worin es heißt: „Unter Y ng ti wurde P'ei K'ü entsandt, um die Verbindung mit den Staaten des Westgebietes aufzunehmen; es ist zu bedauern, daß er nicht auch nach Indien und Fu=lin (Syrien) gekommen ist“.² Übrigens hätte er, wenn seine Schilderungen auf eigenem Augenschein beruhten, das sicher in der Vorrede seines Werkes betont. Daß dieses von Illustrationen begleitet war, können wir schon dem Titel entnehmen. Das Wort t'u 圖 bezeichnet zunächst jede graphische Darstellung, besonders Abbildungen menschlicher Figuren, schließt dann aber auch den Begriff Landkarte, für den ein eigenes Wort der chinesischen Sprache fehlt, mit ein. Aus der unten übersetzten Vorrede geht in der Tat hervor, daß das Werk sowohl Illustrationen der beschriebenen Stämme wie eine (oder mehrere?) Landkarten enthalten hat. Die Geschichte der chinesischen Kartographie läßt sich bis ans Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr., wenn nicht weiter zurückverfolgen.³ Ebenso finden sich Beispiele illustrierter ethnographischer Beschreibungen schon vor P'ei K'ü. Von Hirth wurde als älteste solcher Darstellungen, welche die Chinesen von fremden Völkern entworfen haben, wiederholt das Tschü kung t'u 職貢圖 des als Maler bekannten Kaisers Yüan (552—554) der Liang-Dynastie bezeichnet.⁴ Yüan ti scheint

¹ Über „Name, Grenzen und Größe der Westländer“ handelt des näheren A. Herrmann, Seidenstraßen S. 54 ff.

² T'ang schu Kap. 221 A fol. 11r⁰: 隋煬帝時遣裴矩通西域諸國獨天竺拂菻不至爲恨.

³ Die Frage hat Chavannes in seiner Abhandlung, Les deux plus anciens spécimens de la cartographie chinoise (BEFEO III 214 ff., besonders S. 236 ff.) eingehend untersucht.

⁴ Vgl. Wiener Zeitschrift, Bd. X (1896) S. 227; ferner Fr. Hirth, Über d. einheimischen Quellen z. Geschichte d. chinesischen Malerei S. 10 und T P 1905 S. 434.

aber hierin nur dem Vorbild des P'ei Tsch'he 裴子野 gefolgt zu sein; dieser gehörte in den Jahren, als der spätere Herrscher noch Gouverneur von King-tschou war, zu seinem vertrauten Freundeskreise und hatte auf Befehl des Kaisers Wu (502—549) ein Fang kuo schi t'u 方國使圖 verfaßt; darin waren 20 Länder beschrieben, während das Werk des Yüan ti über 30 Tributvölker umfaßte.¹ Ähnliche Versuche, fremde Barbarenstämme mit ihren Trachten und Sitten im Bilde darzustellen, werden uns auch von dem berühmten Feldherrn Tschu-ko Liang 諸葛亮 (181—234) und noch aus früherer Zeit berichtet.² So ordnet sich das Si yü t'u ki des P'ei K'ü nach seiner

¹ Anscheinend wird schon von mehreren chinesischen Bibliographien das Werk des P'ei Tsch'he als Vorgänger von Yüan ti's Tsch'i kung t'u betrachtet; diesen Schluß möchte man wenigstens aus der Zusammenstellung der beiden Werke ziehen, wie sie z. B. das Yü hai 玉海 (Kap. 16 fol. 4v^o) oder die in der OZ V S. 82 übersehte Notiz des Kaiserlichen Kataloges (Kap. 71 fol. 21r^o f.) bringt. Für das enge persönliche Verhältnis des P'ei Tsch'he zu Yüan ti besitzen wir verschiedene Zeugnisse; so erscheint in der Biographie des Kaisers (Nan schi Kap. 8, fol. 6r^o) unter dessen vertrauten Freunden P'ei Tsch'he an erster Stelle. Ferner ist uns ein kurzer in schwülstigen Versen abgefaßter Nachruf erhalten, den Yüan ti seinem i. J. 536 verstorbenen Freunde widmete (散騎常侍裴子野墓誌銘, san-k'i tsch'ang-schi war ein Beamtentitel). Auch von dem Tsch'i kung t'u des Kaisers Yüan lassen sich mehrere Fragmente nachweisen: 1. die mit gelehrten Anspielungen und Zitaten überladene Vorrede des Werkes. An positiven Angaben können wir ihr nur wenig entnehmen: das Material zu seinem Tsch'i kung t'u hat hiernach Yüan ti als Gouverneur von King-tschou 荊州 (Hupei) von dort durchkommenden, an den chinesischen Kaiserhof reisenden Vertretern fremder Völkerstämme gesammelt; das Werk kann ferner nicht vor dem Jahr 542 entstanden sein, wie aus folgendem Satz der Vorrede sich ergibt: 皇帝君臨天下之四十載 d. h. „in den vierzig Jahren, die der kaiserliche Herr über die Welt gebietet“ (damit ist Wu ti gemeint, der i. J. 502 den Thron bestiegen hatte). 2. ein sogenanntes „Enfomium“ zu dem Werk, Tsch'i kung t'u tsan 贊; es besteht aus vier mittels Reim verbundenen Versen, die wieder je 8 Zeichen umfassen. Der längliche Inhalt dieses tsan lautet dem Sinne nach: Von den entferntesten Gegenden kommen die Völker, um China Tributgeschenke zu überreichen. Dann werden einige solcher tributbringender Stämme sowie die Gegenden, durch welche sie reisen müssen, mit Namen genannt. — Eine Reihe der im Tsch'i kung t'u des Yüan ti beschriebenen fremden Völker stellt älteren Quellen folgend das Tu schu ki schu liu 讀書紀數略 (Kap. 10 fol. 2r^o f.) zusammen. Letztgenanntes Werk ist ein nach Inhaltskategorien angeordnetes Nachschlagewörterbuch in der Art des Siao hio kan tschu 小學紺珠 und enthält wie dieses nur solche Ausdrücke, die mit einer Zahl zusammengesetzt sind; der Verfasser Kung Mäng-jen 宮夢仁 (Weinamen: Ting-schan 定山) brachte es in seiner Beamtenlaufbahn bis zum Gouverneur von Fukien und überreichte sein Werk i. J. 1707 dem Kaiser; tsin-schi wurde er nach dem Kaiserlichen Katalog (Kap. 136 fol. 26v^o) erst 1718. Die mir vorliegende Ausgabe des Tu schu ki schu liu umfaßt 54 Kapitel in 12 pên. Die Fragmente und kleineren literarischen Arbeiten des Yüan ti liegen am bequemsten in dem großen von Yen K'o-fün 嚴可均 redigierten Sammelwerk Ts'üan schang-ku san-tai Ts'in Han san-kuo liu-tsch'ao wên 全上古三代秦漢三國六朝文, Abteilung Ts'üan Liang wên 全梁文 (Kap. 15 bis Kap. 18, fol. 9) vor; die Vorrede zum Tsch'i kung t'u steht dort Kap. 17, fol. 6r^o, das „Enfomium“ (tsan) Kap. 18, fol. 1r^o. Beide Fragmente hat Yen K'o-fün gleich zahlreichen anderen aus dem J wên lei tsü 藝文類聚 des Du-hang Sün 歐陽詢 (557—645) übernommen. Eine längere Notiz widmet dem literarischen Werk des Yüan ti Pelliot, T P 1912 S. 402, Anm. 2, auch P'ei Tsch'he wird dort S. 381 Anm. kurz erwähnt.

² Vgl. OZ IV S. 266.

ganzen Anlage durchaus in das Schema der ethnographischen Schilderungen jener Zeit ein.

Über seine weitere Geschichte geben uns vor allem die Literaturverzeichnisse der Sui- und T'ang-Annalen einigen Aufschluß. Das Sui schu¹ zitiert unser Werk unter dem Titel Sui si yü t'u 隋西域圖 in drei k'üan; diese Kapitelzahl bleibt in allen Quellen dieselbe. Das Kiu T'ang schu² führt in der geographischen Abteilung seines Bücherkataloges (Kap. 46 fol. 19b⁰) von P'ei K'ü nur eine Schrift über Sitten und Gebräuche in Korea³ an, während es sein Si yü t'u ki nicht erwähnt. Beide Werke werden dann aber im T'ang schu verzeichnet,⁴ nur daß hier ihre Titel durch eine Reihe anderer getrennt sind. Dazu kommt noch ein früheres Zeugnis: in dem zwischen 976 und 983 entstandenen T'ai-p'ing huan yü ki 太平寰宇記, der großen Beschreibung des Sung-Reiches, haben sich zwei Zitate aus unserem Si yü t'u ki erhalten (vgl. unten S. 226ff.). Die Neubearbeitung der T'ang-Annalen durch Du-hang Siu, Sung K'i und andere war ums Jahr 1060 vollendet; das Si yü t'u ki muß also noch damals in der kaiserlichen Bibliothek vorhanden gewesen sein. Wahrscheinlich sind dann die beiden Werke des P'ei K'ü während der mit dem Einbruch der Kin verbundenen Wirren (1125/6) verloren gegangen; denn schon der betreffende Abschnitt des Sung-Kataloges schweigt über sie. Wie lassen sich nun mit dieser Annahme die in späteren Quellen enthaltenen Angaben über das Si yü t'u ki vereinigen?

Das Yü hai 玉海, die bekannte Enzyklopädie aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts,⁵ widmet unserem Werk eine eigene Notiz, die folgendermaßen lautet: „Im zweiten Jahr der Periode Ta-he (606 n. Chr.), als die verschiedenen Stämme des Westgebietes, um Tauschhandel zu treiben, nach Tschang-he kamen, erhielt P'ei K'ü den Befehl, diese Sache zu überwachen.

¹ Kap. 83 fol. 11r⁰. Die Redaktion des Sui schu erfolgte nach 618 durch Wei Tscheng (581–643).

² Die Zusammenstellung dieses Wertes besorgte der i. J. 934 zum „Historiographen“ ernannte Liu Hsiu 劉昫 (897–946, s. Giles, Nr. 1308).

³ Kao-li fêng-su 高麗風俗 in 1 Kapitel; darunter in kleiner Schrift 裴矩撰 „von P'ei K'ü verfaßt“.

⁴ Kap. 58 fol. 14r⁰: 裴矩高麗風俗一卷...裴矩又撰西域圖記三卷. Eine Übersicht über die in Kapitel 58 des T'ang schu genannten Geschichtswerke gibt A. Pfizmaier in seiner Abhandlung, Der Stand der chines. Geschichtsschreibung in dem Zeitalter der Sung (Wien 1878). Leider sind ihm bei der Wiedergabe der Titel zahlreiche Fehler unterlaufen; so übersetzt er die Angabe über das Si yü t'u ki „Nochmals zusammengestellte Verzeichnungen der Länder der westlichen Grenzen mit Abbildungen. Von P'ei-K'ü“ (S. 76 des Sonderabdruckes). In Wirklichkeit heißt dieser Satz einfach: „P'ei K'ü verfaßte ferner ein Si yü t'u ki“. Wie kommt Pfizmaier schließlich dazu, als Verfasser des T'ang schu einen Kung-liang 公亮 zu nennen (S. 6)?

⁵ Der Verfasser des Yü hai, Wang Ying-lin 王應麟, starb 1296, sein Werk blieb längere Zeit Manuskript und wurde i. J. 1337 zum ersten Male gedruckt; vgl. BEFEO II 336 Anm. 2 und 3.

Er zog dann bei allen Handel treibenden Barbaren Erkundigungen über ihre heimischen Sitten, über die Berge und Flüsse, sowie über die schwer oder leicht zugänglichen Plätze ein und schrieb auf Grund hiervon das Si yü t'u ki in drei Kapiteln; es umfaßt zusammen 44 Länder. Außerdem fertigte er Landkarten an. Im ganzen werden darin drei Routen angegeben: eine nördliche von T'wu ausgehende, eine mittlere, die von Kao-tsch'ang, und eine südliche, die von Schanschan und Yü-t'ien ausgeht. Diese drei Routen laufen in Tuan-huang¹ zusammen. Nach seiner Rückkehr überreichte er (das Werk) dem Kaiser. Im dritten Jahr (607) mußte P'ei K'ü (die Herrscher von) Kao-tsch'ang und T'wu zu bereden, daß sie am chinesischen Hofe zur Hulldigung erschienen. Später besiegte er die T'u-hü-hun und erweiterte das (chinesische) Gebiet um mehrere tausend li.² Hieran schließen sich die Titel einiger anderer Werke über Zentralasien, und auf diese folgt zum Schluß noch ein kurzes dem Schi-ki tscheng yi 史記正義 entnommenes Zitat des Si yü t'u ki (vgl. unten). Man sieht auf den ersten Blick: die ganze Notiz des Yü hai setzt eine unmittelbare Kenntnis des besprochenen Werkes nicht voraus, sondern ist nur aus einzelnen der Biographie des P'ei K'ü entlehnten Angaben zusammengestellt; dies bestätigen zudem auch die vor obiger Notiz stehenden Zeichen: 裴矩傳 „(nach der) Biographie des P'ei K'ü“. Im 13. Jahrhundert scheint man demnach vom Si yü t'u ki keine direkte Kenntnis mehr besessen zu haben.³ Wir dürfen also wohl von vornherein annehmen, daß auch alle übrigen Zitate, die sich daraus in späteren Schriften finden, auf irgendwelche Zwischenquellen zurückgehen. So steht z. B. in dem um 1823 veröffentlichten Si yü schui tao ki 西域水道記 ein bereits von Chavannes⁴ bemerktes Fragment des P'ei K'ü; gerade dieses ist aber nicht direkt dem Si yü t'u ki entlehnt, sondern stammt, wie der Verfasser dort ausdrücklich angibt, aus dem alten Schi-ki tschêng yi.⁵

¹ 端煌 ist, wie sich aus dem Paralleltext des Sui schu (vgl. unten S. 226) ergibt, identisch mit Tuan-huang 敦煌.

² Yü hai (Ausgabe des Tschê-tiang schu kü von 1883) Kap. 16 fol. 5r^o: 裴矩傳: 大業二年西域諸國至張掖交市、令矩護視、乃訪諸商胡國俗山川險易、撰西域圖記三卷合四十四國、別造地圖、凡爲三道: 北道起伊吾、中道起高昌、南道起鄯善、于闐、疏勒、龜茲、焉耆、三年矩說高昌伊吾等入朝、後破吐谷渾拓地數千里. Diese Notiz hat schon Julien in seiner Übersicht über die chinesischen Beschreibungen der Si-yü (JA 1847, Tome X, S. 285/6) herangezogen, ohne eine genaue Übersetzung davon zu geben.

³ Bezeichnend hierfür ist auch, daß Ma Tuan-lin in Kap. 206 seines Wên hien t'ung k'ao vom Ende des 13. Jahrhunderts das Si yü t'u ki des P'ei K'ü nicht mehr verzeichnet.

⁴ Documents S. 15 Anm. 3. Das Si yü schui tao ki beschreibt die Fluß-Systeme in Ostturkistan, mehr vom geschichtlichen als geographischen Standpunkt aus. Sein Verfasser Sü Sung 徐松 (Weiname: Sing-po 星伯) hatte als Verbannter in Turkistan gelebt. Die mir vorliegende Originalausgabe in 5 Bänden enthält ein Vorwort des Verfassers von 1821, ferner Vorreden von Têng T'ing-tschêng 鄧廷楨 (1775–1846, s. Giles, B D 1905) und Lung Wan-hü 龍萬育 aus dem Jahr 1823.

⁵ Über dieses Werk s. unten S. 229 A. 3.

Man hat nun wiederholt darauf hingewiesen,¹ wenn heute das Si yü t'u ki auch verloren sei, so bestehe eine gewisse Entschädigung für seinen Verlust darin, daß sich die wesentlichsten Angaben des P'ei K'ü in den Annalen der Sui-Dynastie, besonders in der Beschreibung der Westländer (Kap. 83), erhalten hätten. Diese Annahme wird, wie Herrmann² des näheren ausführt, durch einen Vergleich mit P'ei K'ü's Straßenverzeichnis in der Vorrede seines Si yü t'u ki zur Gewißheit erhoben. Von den 27 dort genannten Stationsnamen kehren fast alle im Annalenwerk mit genau denselben Schriftzeichen wieder, und nur ganz wenige treten hinzu, eben weil sie abseits der Straßenzüge liegen. Schließlich spricht noch ein anderer, bisher nicht beachteter Umstand für obige Annahme: in der kurzen Einleitung, die Kapitel 83 des Sui schu der Beschreibung der einzelnen Reiche voranschickt, wird P'ei K'ü unter den kolonialen Pionieren der Sui-Dynastie besonders erwähnt. Der Verfasser deutet dort zuerst die Geschichte der Westländer unter den Han- und folgenden Dynastien mit einigen Strichen an, um dann fortzufahren:³ „In der Zeit des Kaisers Yang entsandte man den Zensor⁴ Wei T'sie 韋節 und den Sekretär im Justizministerium⁵ Tu Hing-man 杜行滿 in die Länder der Westbarbaren. Sie kamen nach Ki-pin⁶ und erhielten dort einen Becher aus Achat, in Wang-schê-tsch'êng⁷ empfingen sie buddhistische Sūtras, im Reiche Schi⁸ erhielten sie zehn Tänzerinnen, Löwenfelle und Haare der „Feuerratte“;⁹ darauf kehrten sie zurück. Der Kaiser

¹ von Richtshofen, China S. 530; Hirth, Wiener Zeitschrift X S. 229 und Nachworte S. 38; Wieger, TH II 1514.

² OZ VIII S. 195.

³ Der folgende Text des Sui schu (Kap. 83 fol. 11^o) findet sich mit einigen ganz geringen Abweichungen auch im Pei schi (Kap. 97 fol. 2r^o).

⁴ 侍御史 schi yü schi.

⁵ 司隸從事 se-li ts'ung-schi (vgl. Hirth, Nachworte S. 38, Anm. 2).

⁶ Der Ausdruck Ki-pin bezeichnete unter den Han und nördlichen Wei Kaschmir, unter den T'ang aber Kapiça (s. Chavannes, Documents S. 52 Anm. 1); welches von beiden hier gemeint ist, läßt sich nach Chavannes (B E F E O III 438 Anm. 1) kaum entscheiden.

⁷ 王舍城 eig. „die Stadt der königlichen Residenz“, wahrscheinlich identisch mit Rājagṛhapura in Mittelindien; vgl. Chavannes, B E F E O III 438 Anm. 2 und Documents S. 224 Anm. 5. Vielleicht kann zur genaueren Identifizierung dieses Ortes eine bisher nicht beachtete chinesische Glossie helfen. Das Schi-ki tschêng yi (Kap. 123 fol. 3v^o) trägt zu dem Ausdruck 身毒國 (= Indien) eine Reihe von Erklärungen aus verschiedenen Quellen zusammen, darunter auch mehrere Zitate aus dem i. J. 642 verfaßten Kua ti tschi 括地志 (s. Franke, Beiträge S. 6 Anm. 1); in einem Fragment dieses Werkes wird nun ein Reich namens Wang-schê erwähnt und auch die einheimische Bezeichnung (Tsui-yü-tsch'i) dafür angegeben (王舍國胡語曰罪悅祇國). Die weitere Untersuchung dieser Frage gehört aber nicht hierher.

⁸ 史國 entspricht Kesch, dem heutigen Schähr-i-sabz.

⁹ 火鼠毛. Die chinesische Buchgelehrsamkeit erklärte die Fasern vom Asbest als Haare eines merkwürdigen Nagetieres, das ins Feuer gehen könne, ohne zu verbrennen. Den Zusammenhang dieser

befahl ferner dem Herzog von Wên-hi, namens P'eï K'ü, sich nach Wu-weï und Tschang-he zu begeben, um (die Stämme dort für China) zu gewinnen. Unter ihnen gab es 44 Staaten mit einem Häuptling an der Spitze. Wenn Gesandte von ihnen an den (chinesischen) Hof kamen, mußte sie P'eï K'ü durch (Gewährung) großer Vorteile auf seine Seite zu ziehen und veranlaßte sie, untereinander (für China) Propaganda zu machen. Während der Periode Ta-he (605—616) brachten so (die Vertreter von) mehr als 30 Staaten sich gegenseitig an den chinesischen Hof. Der Kaiser ernannte infolgedessen einen „Kommissar der Westländer“, der diese beschützen sollte. Als es später in China zu großen Unruhen kam, hörten die Tributgesandtschaften an den Hof auf. Die Tatsachen gingen größtenteils verloren;¹ bis heute haben sich nur von 20 Staaten noch Berichte erhalten.“ Die Erwähnung des P'eï K'ü an dieser Stelle deutet meiner Ansicht nach darauf hin, daß die Resultate seiner systematischen Nachforschungen über fremde Völker größtenteils in die folgende Beschreibung der Westländer im Sui schu übergegangen sind. Freilich sind dort sicher auch noch andere Quellen benutzt, vor allem die Berichte der vorher genannten, ums Jahr 610 in den Westen entsandten Expedition unter Wei T'ie und Tu Hing-man. Von dem Bericht des Wei T'ie hat uns das T'ung tien 通典 den Titel sowie ein längeres interessantes Fragment über Sogdiana (K'ang 康) erhalten.²

Wir geben nun zunächst die Übersetzung der oben aus dem Zusammenhang der Biographie losgelösten Vorrede des Si yü t'u ki; daran soll sich die Sammlung und Erklärung der wenigen bisher nachgewiesenen Fragmente dieses Werkes schließen.

„Ich habe gehört: als Yü die neun Provinzen einrichtete und den (Quang-) ho regulierte, ist er dabei nicht über den Felsen Tsi hinausgegangen;³

Vorstellung mit der im hellenistischen und arabischen Orient verbreiteten Legende vom Salamander hat B. Laufer (TP 1915, S. 299—373) hergestellt und scharfsinnig gedeutet; zur obigen Stelle vgl. dort S. 313 Anm. 1.

¹ d. h. die Aufzeichnungen über die geschichtlichen Ereignisse. Der Text lautet im Sui schu: 然事多 (fehlt im Pei schi) 亡失, 今 (dafür im Pei schi 書) 所存錄者二十國焉.

² Übersetzt von Chavannes, Documents S. 133 Anm. Die Schrift des Wei T'ie führte den Titel Si fan ki 西蕃記 „Bericht über die Barbaren des Westens“.

³ Die Beschreibung der von Yü eingerichteten neun Provinzen bildet den ersten Teil des Yü kung (vgl. auch Chavannes, B E F E O III 221). Dort wird berichtet, Yü habe den Quangho von Tsi schi 積石 bis Lung mên „geordnet“, wie Legge das Zeichen 導 nach den späteren Kommentatoren übersetzt (Chin. Cl. III 134), oder „bereitet“, wie Chavannes es deutet (M H I 135 und 141). Tsi schi ist der Name einer Bergmasse im Westen des Bezirkes Ho tschou im mittleren Kansu; dort tritt der Quangho durch eine Enge in die Ebene von Lan-tsichou fu heraus und beginnt wieder schiffbar zu werden. Vgl. Richtshofen, China Bd. I, S. 263 Anm. 1 und Chavannes, B E F E O III 230 Anm. 3.

als die Tsin (=Dynastie) nach Vereinigung der sechs Reiche¹ Grenzbefestigungen anlegte, ist sie dabei nur bis Lin-t'ao² gekommen. Schon daraus läßt sich ersehen, daß die verschiedenen Stämme der westlichen Barbaren in fernen, weit entlegenen Gegenden wohnen; bis dahin ist noch keine Zivilisation gedrungen, und unsere alten Schriften berichten darüber nur wenig. Nachdem die Han-Dynastie den Grund zu ihrer Herrschaft gelegt hatte, wurde (das Gebiet) rechts des (Huang-) ho erschlossen und angegliedert.³ Die Zahl der ihrem Namen nach bekannten Staaten betrug damals 36; infolge Teilungen zerfielen sie später in 55 Königreiche.⁴ Dann setzte man dort Militärkommissare und Generalprotektoren⁵ ein, um (die Gebiete für China) zu gewinnen und zu erhalten. Indessen — diese empörten sich bald, bald unterwarfen sie sich wieder; und so mußte man oft Feldzüge dorthin unternehmen. Unter der späteren Han-Dynastie wurden jene Beamtenstellen wiederholt aufgehoben.⁶ Von Ta-hüan⁷ an kannte man zwar ungefähr die Bevölkerungszahl der einzelnen Staaten, ihre Berge und Flüsse trugen

¹ Damit sind die sechs großen Lehenstaaten Wei 魏, Han 韓, Tschao 趙, Tsch'u 楚, Yen 燕 und Tsi 齊 unter der Tschou-Dynastie gemeint; nach ihrem Sturz vereinigte Tsin Schi Huang-ti ganz China in seiner starken Hand.

² Im Jahre 214 v. Chr. beschloß Schi Huang-ti, die Grenzbefestigungen, welche die früheren Lehenstaaten im Norden zur Verteidigung gegen die Einfälle der Hunnen angelegt hatten, miteinander zu verbinden; so entstand das gigantische Unternehmen der Großen Mauer, die von Lin t'ao 臨洮 im Westen bis Schan-hai tuan 山海關 im Osten sich erstreckte (Lin-t'ao entspricht der heutigen Unterpräfektur Min 岷 im südlichen Kansu). Vgl. Chavannes, Documents Stein, S. V der Einleitung und über die Vorgeschichte der Großen Mauer, BEFEO III 221 Anm. 4.

³ Die Erschließung Zentralasiens knüpft sich an den Namen des Tschang K'ien, der i. J. 126 v. Chr. von seiner Gesandtschaftsreise zurückgekommen war. In der Folgezeit dehnten die Chinesen durch siegreiche Feldzüge wie durch eine kluge Kolonialpolitik ihre Herrschaft bis Ferghana aus, bis sie schließlich i. J. 60 v. Chr. das gesamte Gebiet des Tarimbeckens zu einer besonderen chinesischen Provinz unter einem Generalprotektor erhoben.

⁴ Die Zahl von 36 Königreichen findet sich übereinstimmend in den beiden Han-Annalen. Während nun diese 36 Reiche nach dem Ts'ien Han schu (Kap. 96 A fol. 1r^o) später allmählich in mehr als 50 zerfielen, gibt das Hou Han schu (Kap. 118 fol. 1r^o) genauer 55 an und verlegt diese Teilung in die Zeit zwischen 6 v. und 5 n. Chr. Vgl. Chavannes, TP 1907 S. 155 und Herrmann, Seidenstraßen S. 56. — Im Paralleltext des Pei schi steht an unserer Stelle die Zahl 46 (statt 36); es kann sich hier aber nur um einen Druckfehler handeln. Chavannes bemerkt (TP 1905 S. 528 Anm. 3), diese 36 Reiche hätten nur die heute als Dsungarei und Ostturkistan bekannten Gegenden umfaßt; es könnten also nur sehr kleine Fürstentümer gewesen sein.

⁵ 校尉都護. Der Posten eines Militärkommissars (sein voller Titel war 使者校尉) wurde bald nach dem Jahre 101 v. Chr. geschaffen und i. J. 60 v. Chr. in den eines Generalprotektors 都護 umgewandelt (Chavannes, a. a. O. S. 153/4).

⁶ Die einzelnen Veränderungen im chinesischen Verwaltungssystem der Westländer unter der späteren Han-Dynastie verzeichnet das von Chavannes übersetzte Kapitel 118 des Hou Han schu; daneben vgl. auch Herrmann, Seidenstraßen S. 46, Anm. 1.

⁷ Mit Ta-hüan 大宛 bezeichneten die Chinesen Ferghana (s. unten S. 228).

aber noch keine Bezeichnungen; und was Sippen- und Familiennamen, Sitten und Gebräuche, Bekleidung und Erzeugnisse betrifft, so gab es darüber noch keine Aufzeichnungen, und in China hatte man davon noch nichts gehört. Während nun im unablässigen Wechsel der Zeiten eine lange Reihe von Jahren und Generationen dahinging, wurden dort (Staaten) vereinigt und (andere) vernichtet; ihr gegenseitiges Verhalten führte bald zur Blüte, bald zum Untergang. Entweder entsprach ein Land einem älteren Staat, dessen Namen man in die heutige Bezeichnung umgeändert hat, oder die Bewohner waren nicht mit einem früheren Stamme (dort) identisch und folgten¹ doch dem alten Namen. Dazu kommt noch: die verschiedenen Stämme schoben sich ineinander und die Grenzen veränderten sich; die Sprachen der Barbaren sind ganz verschieden (von der chinesischen), und es ist sehr schwierig, die Verhältnisse dort zu erforschen. Was die Länder nördlich von Yü-ti'en und östlich des Ts'ung-ling² betrifft, so finden sich, wenn man in den früheren Geschichtswerken nachsieht, über 30 Staaten angegeben. Später vernichteten sich aber diese wieder gegenseitig und es blieben von ihnen nur zehn erhalten; die übrigen sind sämtlich verschwunden und vom Boden hinweggesetzt. Man findet überall nur völlige Verödung und Ruinenstätten;³ so lassen sich (dort) keine genauen Feststellungen mehr machen. Der Kaiser, vom Himmel berufen, ernährt alle Wesen und macht keinen Unterschied zwischen Chinesen und Barbaren. Die Völker aller Lande bewundern unsere Kultur im höchsten Grad. Bis von den Gegenden, wohin der Wind fährt und wo die Sonne untergeht, bringen sie Tributgeschenke und knüpfen Beziehungen mit uns an; selbst aus den fernsten Ländern erscheinen sie hier.

Nachdem ich (den Auftrag erhalten, die Barbaren) mit friedlichen Mitteln zu gewinnen und den Handel auf den Paßmärkten zu überwachen, habe ich die vorhandenen schriftlichen Aufzeichnungen durchforscht und Angehörige der Barbarenstämme ausgefragt; wenn über etwas Zweifel bestanden, dann habe ich die verschiedenen mündlichen Aussagen in Übersetzung wiedergegeben.⁴ Von Kleidung, Schmuck, Sitten und Gebräuchen in den betreffenden Ländern ausgehend, habe ich überall das Aussehen von Fürsten wie gewöhnlichen Leuten geschildert und in farbigen Abbildungen⁵

¹ Sui schu 因襲, die Lesung des P'ei schi 同襲 ist anscheinend ein Druckfehler.

² Yü-ti'en 于闐 oder Khotan; u. ter Ts'ung ling verstehen die Chinesen die Gebirgsketten des Pamir.

³ Die Lesart des P'ei schi 丘墟 verdient den Vorzug vor der des Sui schu 兵墟 „durch Waffen-(gewalt entstandene) Ruinen“. Auch das P'ei wên yün fu bringt nur Beispiele für den ersteren Ausdruck.

⁴ Sui schu: 譯衆口, P'ei schi 詳衆口 („ich habe die verschiedenen mündlichen Äußerungen genau verzeichnet“).

⁵ 丹青模寫. Der Ausdruck tan-ts'ing ist nicht anders zu verstehen, als daß die Zeichnungen koloriert waren.

vorgeführt. So sind „die mit Illustrationen versehenen Aufzeichnungen über die Westgebiete“ (Si yü t'u ki) entstanden; sie bilden im ganzen drei Kapitel und umfassen zusammen 44 Staaten¹. Außerdem habe ich noch eine Landkarte entworfen und auf ihr alle wichtigen Punkte genau vermerkt, vom Si-t'ing² bis südlich des „Nordmeers“³ etwa 20 000 li in direkter Länge und Breite. Wie ich annehme, haben reiche Kaufleute und Großhändler dieses ganze Gebiet schon nach allen Seiten bereist und durchzogen; deshalb sind die Verhältnisse in den verschiedenen Staaten dort allgemein bekannt. Daneben gibt es jedoch auch entlegene, unkultivierte Gegenden in weiter Ferne; es ist schwierig, durch rasche Fragen Erkundigungen über diese einzuziehen. Man darf sich aber nicht auf Haltloses stützen; infolgedessen sind (in meinem Werk) Lücken vorhanden. Die Annalen der beiden aufeinander folgenden Han-Dynastien enthalten ein Kapitel über die westlichen Gebiete:⁴ hier wird auch nur bei einigen zehn Familien von einem König gesprochen, und so finden sich lauter Bezeichnungen, die der Wirklichkeit nicht entsprechen. In der vorliegenden Darstellung handelt es sich jedoch überall um mehr als 1000 Familien. Weit aus den größten Gewinn bringen (die Länder) am Westmeer, die kostbare und seltsame Dinge in Menge produzieren. Von den in den Bergen hausenden Eingeborenen habe ich meistens auch die, welche die Bezeichnung „Staat“ nicht führen oder nur kleine Stämme bilden, unerwähnt gelassen.

Von Tun-huang zum Westmeer führen im ganzen drei Routen⁵, die

¹ Das Pei schi schreibt „45 Staaten“.

² Der Si-t'ing 西傾 ist eine sehr ausgedehnte Bergkette, die sich quer durch das Kufunor-Gebiet und Kanfu bis zur Präfektur Kung-tsch'ang hinzieht (Chavannes, MH I 129 und 137). Damit stimmt auch eine Bemerkung des Yen Schi-lu (579–645), wonach der Si-t'ing südwestlich von Lin-t'ao (s. oben S. 222 Anm. 2) liegt, überein.

³ Die Erwähnung des „Nordmeeres“ 北海 an dieser Stelle muß überraschen; man erwartet hier eine Angabe über die Ausdehnung der Westländer nach Westen hin. Der Ausdruck „Nordmeer“ bezeichnet weder ein wirkliches Meer, noch einen See, sondern das Meer, welches nach der chinesischen Theorie das Erdquadrat im Norden begrenzt (s. Herrmann OZ VIII S. 186).

⁴ Ts'ien Han schu Kap. 96 und Hou Han schu Kap. 118.

⁵ Die folgende Beschreibung der drei Handelsstraßen zwischen China und dem Westen hatte zuerst E. F. Neumann (vgl. oben S. 84) der Wissenschaft erschlossen. Auf seiner recht ansehnlichen Überlebung beruhten dann noch die Bemerkungen von Richthofens (China Bd. I, S. 530 Anm. 1). Seitdem hat unsere Kenntnis der historischen Geographie Zentralasiens weitere Fortschritte gemacht, so daß es möglich war, die verschiedenen Ländernamen in dem Bericht des Pei Kū mit Sicherheit zu identifizieren. Eine genaue Interpretation der obigen Stelle gibt Chavannes (TP 1905 S. 534 Anm. 3) im Verlaufe seiner vom Welio ausgehenden Untersuchung der zentralasiatischen Handelsstraßen. Schließlich hat A. Herrmann (OZ VIII S. 194 ff.) vom geographischen Standpunkte aus diese Frage nochmals aufgenommen und abschließend behandelt. Es hieße also Gesagtes nur wiederholen, wenn wir nochmals auf alle Einzelheiten des Textes eingehen wollten. — Herrn Dr. Herrmann bin ich für eine Reihe von Zusätzen und Berichtigungen, die er mir zu diesem Teil meiner Arbeit übersandt hat, zu großem Dank verpflichtet.

alle große strategische Bedeutung haben¹. Die nördliche Route geht von T'wu aus, führt am See P'u-lei, an den Stämmen der T'ie-lê, am Hofe des Türkenchans vorbei, überschreitet dann die nordwärts fließenden Ströme, erreicht das Reich Fu-lin² und erstreckt sich bis zum Westmeer. Die mittlere Route geht von Kao-tsch'ang, Yen-t'i, K'iu-tse und Su-lê aus, überschreitet den T'ung-ling, führt dann durch die Reiche P'o-han und Su-tui-scha-na, weiter durch das Reich K'ang, das Reich T'ao, das Reich Ho, das große und kleine Reich Ngan,³ das Reich Mu, erreicht Persien und erstreckt sich bis zum Westmeer. Die südliche Route geht von Schan-schan, Nü-t'ien, Tschu-kü-po und Ho-p'an-t'o⁴ aus, überschreitet den T'ung-ling, führt weiter durch Hu-mi, T'u-huo-lo, die Yi-ta, Fan-nen, das Reich T'ao,⁵ erreicht die nördlichen P'o-lo-mên und erstreckt sich bis zum Westmeer.⁶ Von den an diesen drei Routen liegenden Reichen hat jedes auch selbst wieder Straßen, welche die Verbindung zwischen Süden und Norden herstellen⁷. Will man z. B. in das östliche Frauenreich⁸ oder in das Land der südlichen P'o-lo-mên kommen, so braucht man nur diesen Verbindungsstraßen zu folgen, um dahin

¹ 帶: Den Ausdruck hat bereits Herrmann a. a. O. richtig erklärt.

² Über den Namen Fu-lin bestand, wie man weiß, eine Kontroverse zwischen Chavannes und Hirth; nach Chavannes hat dieser Name ursprünglich das römische Reich von Byzanz bezeichnet und wurde dann auf Syrien angewendet; nach Hirth stellt er eine Transkription von Bethlehem dar und wurde später auf Byzanz ausgedehnt. Die Frage ist heute zu Gunsten Konstantinopels (Fu-lin = [ελς την] πόλιν) entschieden; vgl. Herrmann OZ VIII S. 198.

³ Groß-Ngan ist identisch mit Buchārā und Klein-Ngan mit Kharghān bei Karmynia; die Reihenfolge der beiden Reiche muß hier umgekehrt werden, da von Osten nach Westen zuerst Kharghān und dann Buchārā kommt (Chavannes a. a. O. S. 535 Anm.).

⁴ 喝盤陀 (喝 im Sui schu erklärt Chavannes als Druckfehler). Über die Lage dieses Landes vgl. Chavannes, Documents S. 124 Anm. 3.

⁵ Die von S. Lévi und Marquart vorgeschlagene Identifizierung des Reiches T'ao 濇 mit Ghazni (Zābul) glaubt Chavannes ablehnen (Documents S. 130 Anm. 2) oder wenigstens mit einem Fragezeichen versehen (TP 1905 S. 535 Anm.) zu müssen. Sicherlich ist aber von diesem T'ao das vorher genannte 曹 (= Schitfan, nordwestlich von Samarkand) zu unterscheiden.

⁶ Soweit reicht Chavannes' Übersetzung. — Vom Westmeer gilt analog das oben vom Nordmeer Gesagte.

⁷ Die Querstraßen behandelt Herrmann, Handelsstraßen S. 109 ff.

⁸ Sui schu: 東女國, Pei schi: 東安國. Das Reich Ost-Ngan wird in chinesischen Quellen auch das kleine Ngan (Kharghān) genannt; s. Chavannes, Documents S. 137. Andererseits finden sich im Sui schu (Kap. 83 fol. 5r^o) und im T'ang schu (Kap. 221 上 fol. 3r^o) Beschreibungen eines östlichen Frauenreiches (übersetzt bei W. W. Rockhill, The Land of the Lamas S. 339 ff.). Dieses Frauenreich lag nun nach einer Angabe des T'ang schu (Kap. 221 A fol. 9v^o) 3000 li südlich von Tschu-kü-po 朱俱波 (dem heutigen Marghalit bei Parfand). Eine Zusammenstellung dieser Gegend mit dem Land der südlichen P'o-lo-mên (Hindus) erscheint viel natürlicher als die Erwähnung des Reiches Ost-Ngan nordöstlich von Buchārā; der Vorzug gebührt also der Lesart des Sui schu 東女國. Die chinesischen Nachrichten über die verschiedenen „Frauenreiche“ und die durch sie entstandenen Verwechslungen hat Pelliot, BEFEO IV 299–303 kritisch beleuchtet; weitere Literatur hierüber TP 1912 S. 358 Anm.

zu gelangen. Wie man weiß, bilden Tschu, Kao-tsch'ang und Schan-schan die Eingangspforten zu den Westgebieten. (Die Straßen von dort) laufen sämtlich in Tun-huang zusammen; so stellt dieser Ort gleichsam den Schlund¹ (jener Länder) dar. Gestützt auf das Ansehen und die Tugend unseres Landes wie auf die Tapferkeit und Stärke unseres Heeres könnten wir über den Flüssen Mêng und Fan² unser Banner hissen und jenseits vom K'un-lun³ unsere Rosse tummeln: das alles würde so leicht sein wie das Umdrehen der Hand; wohin vermöchten wir nicht zu gelangen? Indessen die Türken und T'u-hü-hun haben sich in die Leitung der K'iang- und Hu-Staaten⁴ geteilt und legen ihnen Hindernisse in den Weg; deshalb kommen diese nicht länger mit Tributgeschenken an unseren Hof. Jetzt benutzen sie aber jede Gelegenheit, um uns durch Händler heimlich ihrer treuen Ergebenheit zu versichern: mit gestrecktem Hals schauen sie sehnsüchtig nach uns aus und verlangten, unsere Untertanen zu werden. Des Kaisers Güte ist überreich und seine Gnade umfaßt die ganze Welt: so lasse man (die Barbaren) sich unterwerfen und stelle die Ruhe dort her; man muß sie mit friedlichen Mitteln für die Dauer gewinnen.⁵ Eure Majestät schicke also Gesandte zu ihnen, biete aber nicht Truppen und Kriegswagen auf. Wenn sich einmal die verschiedenen Barbarenstämme unterworfen haben, so können die (T'u-hü-hun und) Türken⁶ vernichtet werden; dann ergibt sich vielleicht eine Gelegenheit zur Vereinigung von Barbaren und Chinesen. Alles was ich berichte, soll nur dazu dienen, das Ansehen und die Kultur Chinas den fernsten Ländern zu offenbaren."

Von den Fragmenten des Si yü t'u ki seien zunächst die beiden im T'ai-p'ing huan yü ki 太平寰宇記⁷ enthaltenen Zitate erklärt. Ihre Ent-

¹ 咽喉之地. Über Tun-huang s. oben S. 96, Anm. 9.

² 濛汜: über die Flüsse Mêng und Fan vermag ich keine sicheren Angaben zu machen. Das K'ang-hi tze-tien zitiert eine Stelle aus dem Schui king tschu 水經注 des Li Tao-yüan 酈道元 (gest. i. J. 527 n. Chr., s. Chavannes, TP 1905 S. 563), wo ein Fluß Mêng erwähnt wird, der im Nordwesten des Kreises Schang-fuei 上圭縣 (im Südwesten der heutigen Unterpräfektur Ts'in 秦州, Provinz Kansu) entspringt; ob dieser hier gemeint ist, erscheint mir aber sehr fraglich. Unter 汜 führt K'ang-hi nur einige Flüsse in Schantung und Honan auf, die von vornherein ausfließen.

³ K'un-lun 崑崙 bezeichnet im Yü kung das hunnische Nomaden- und Räubervolk nördlich vom Wei-Tal bis ins Ordoz-Land hinein. Später wurde der Name irrtümlich auf das Quellgebirge des Huangho übertragen und erlangte seit Han Wu-ti mythologische Bedeutung, weil es von da an in den Mittelpunkt der chinesischen Erdkarte rückte (Hermann).

⁴ Unter K'iang verstehen die Chinesen allgemein die Stämme libetischer Rasse im Westen; über Hu s. oben S. 96 Anm. 8.

⁵ 務存 (in im Pei schi Druckfehler?) 安輯.

⁶ Sui schu 渾厥, Pei schi 突厥.

⁷ Das T'ai-p'ing huan yü ki des Mo Schi 樂史 bildet die große geographische und statistische Beschreibung des Sung-Reiches aus dem Zeitraum 976–983; s. Whylie, Notes on Chinese Literature (1902) S. 44 und Courant, Catalogue des livres chinois . . No. 1393–1401. Das Werk ist mir leider nicht zugänglich.

bedung verdanken wir Tschang Tschung-hüan 章宗源¹, der in seinem Sui king tsi tsch'i k'ao tsch'êng 隋經籍志考證 für jedes im Sui-Katalog aufgeführte Werk eine Reihe von Belegstellen aus der späteren Literatur zusammengestellt hat. So widmet er darin auch dem Si yü t'u ki eine kurze Notiz (Kap. 6, fol. 57r⁰), die er mit einigen aus dem Sui schu stammenden Angaben über P'ei K'ü und seine Beschreibung der Westländer einleitet. Am Schluß folgen dann die beiden dem T'ai-p'ing huan yü ki entnommenen Fragmente; sie betreffen den Vulkan Po-schan in Zentralasien und die Kasse von Ta-hüan.

Fragment 1: 白山一名阿𠵿𠵿山、常有火及烟、卽是山烟沙處 „Der Po-schan² (d. h. weißer Berg) wird auch A-kie-Berg genannt; er zeigt beständig Feuer und Rauch; dieser Berg ist nämlich ein Ort, wo es glühenden³ Sand gibt.“ Über die Lage dieses Vulkans orientieren uns hinreichend die chinesischen Quellen. Nach dem Sui schu (Kap. 83, fol. 5b⁰) lag der Po-schan 170 li nördlich der Hauptstadt von Kutscha.⁴ Das T'ang schu (Kap. 221 A, fol. 8r⁰) bezeichnet als Residenz des Herrschers von Kutscha die Stadt I-lo-lu 伊邏廬; diese „lehnt sich im Norden an das Gebirge A-kie-t'ien 阿𠵿𠵿田, das auch „weißes Gebirge“ heißt; es gibt dort beständig Feuer“. Schließlich verweist Chavannes⁵ auf eine Stelle des Si yü schui tao ki 西域水道記, wo der Po-schan mit dem heutigen Gsel-basch 額什克巴什 identifiziert wird; dort entspringen die beiden östlichen Quellflüsse des Kysyl. In den Bezeichnungen A-kie oder A-kie-t'ien will Chavannes Umschreibungen des türkischen Ak-tagh (d. h. weißer Berg) erkennen; Po-schan wäre also einfach die chinesische Übersetzung des einheimischen Namens. Diese Erklärung erscheint sprachwissenschaftlich und geschichtlich begründeter als die Deutung Ritters, der Aghie mit

¹ Tschang Tschung-hüan lebte unter K'ien-lung und starb i. J. 1800 in Peking. Seine „Kritischen Untersuchungen über das Literaturverzeichnis in den Sui-Annalen“ waren nicht mehr zu Lebzeiten ihres Verfassers erschienen; als man sie endlich 1877 in Hu-peï drucken wollte, war nur mehr der die Geschichtswerke behandelnde Teil vorhanden (s. Pelliot, BEFEO VI S. 364 Anm. 2). Tschang Tschung-hüan hat nach Pelliot (BEFEO II S. 319 Anm. 5) auch die große Sammlung Yü han schan fang tsi yi schu 玉函山房輯佚書 zusammengestellt. Diese enthält nicht weniger als 600 nur noch in Fragmenten erhaltene Werke aus der Zeit von den Han bis zu den T'ang. Es wäre nun interessant zu wissen, ob dort vielleicht auch schon die Fragmente unseres Si-yü t'u ki gesammelt sind.

² oder Pai-schan, aber nicht Pei-schan, wie Richthofen (China I S. 560 Anm.) und auch Hirth, Wiener Zeitschrift 1896, S. 229 schreiben.

³ Das Zeichen 𤇀 wird im Wörterbuch des K'ang-hi durch 𤇀 𤇀 erklärt.

⁴ 龜茲國都白山之南百七十里 „Die Hauptstadt des Reiches K'iu-tse (= Kutscha) liegt 170 li südlich des Po-schan“.

⁵ Documents S. 115, Anm. 2 und S. 237 Anm. 3. Über das Si yü schui tao ki s. oben S. 219 Anm. 4.

der idg. Wurzel ag (= Feuer, vgl. skr. agni-, lat. ignis) zusammenstellt.¹ Beachtung verdient noch eine abweichende Lesart im Kommentar des T'ung tien 通典;² der Schluß des obigen Fragmentes lautet dort (Kap. 191, fol. 20b⁰): 即是出礪砂之處. Einer Erklärung bedarf hier der Ausdruck 礪砂 kang(?)scha; das Zeichen 礪 findet sich in keinem Wörterbuch. Aus dem ganzen Zusammenhang des Satzes ergibt sich aber, daß damit ein mineralisches Produkt gemeint ist; darauf deutet auch die Zusammensetzung mit dem Radikal 石. Die chinesischen Quellen berichten in der Tat, daß am Po-schan große Mengen von Ammoniaksalzen, besonders Salmiak gewonnen wurden. Dieses Produkt war den Chinesen unter dem Namen nao-scha³ bekannt; kang-scha scheint nur eine Variante jenes Ausdrucks zu sein. Das Sui schu erwähnt nun in seiner Beschreibung der Westländer (Kap. 83 fol. 4v⁰ und 5v⁰) unter den Produkten von K'ang (= Sogdiana) und Kutscha auch das nao-scha; seine Erwähnung an dieser Stelle macht es wahrscheinlich, daß hier P'ei K'ü's Wert als Quelle in Frage kommt.

Fragment 2: 大宛馬其烏馬騊馬多白耳、驄馬多赤耳、黃馬赤馬多黑耳、惟耳色別、自餘色與常馬不異. „Von den Pferden in Ta-hüan haben die Rappen und die Füchse (mit schwarzem Schweif)⁴ meistens weiße Ohren, die Scheden⁵ meistens rote Ohren, die Falben und Rotfüchse meistens schwarze Ohren. Sie unterscheiden sich nur durch die Farbe ihrer Ohren, während im übrigen ihre Färbung mit den gewöhnlichen Pferden übereinstimmt“. Das Ta-hüan der chinesischen Quellen ist nach der neueren Forschung mit dem Ferghana-Becken identisch.⁶ Die erste Kunde von diesem Land hatte Tschang K'ien i. J. 126 v. Chr. nach China gebracht. In seinem Reisebericht werden auch schon die edlen Rosse von Ta-hüan erwähnt. Auf ihren Besitz legte der Kaiser Wu solchen Wert, daß er zu diesem Zweck Gesandte und nach ihrer Ermordung zweimal ein Heer unter Li Kuang-li nach Ta-hüan

¹ Carl Ritter hat in seiner Erdkunde von Asien (Bd. I², Berlin 1832, S. 333–337) dem Vulkan Po-schan ein eigenes Kapitel gewidmet und darin auch die Nachrichten chinesischer Quellen nach den Übersetzungen von Klaproth, Mémoires und anderen verwertet. — Neuerdings hat Schlovin, Lévi (JA 1913 S. 366 Anm.) auch die Chavannes'sche Herleitung aus dem Türkischen in Zweifel gezogen und A-Kie-t'ien aus dem tocharischen Dialekt B, den er mit der Sprache von Kutscha identifiziert, zu erklären versucht, indem er a-kie mit dem Kutscha-Wort arkwi „weiß“ und t'ien mit dem Suffig tañne zusammenstellte.

² Das T'ung tien wurde i. J. 801 von Tu You 杜佑 vollendet; s. Chavannes, Documents S. 133 Anm. Unseren Zitate liegt ein 1896 in Hang-tschou hergestellter Neudruck zugrunde, der wiederum auf einer kaiserlichen Ausgabe von 1748 beruht. Leider vermag ich nicht anzugeben, aus welcher Zeit der dort beigegebene Kommentar stammt.

³ In seinem aufschlußreichen Werk Sino-Iranica, Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran (Chicago 1919) S. 503 ff. hat B. Laufer auch den von ihm auf ein soghdisches Wort zurückgeführten Ausdruck nao-scha behandelt; hier kann nur auf die erschöpfenden Ausführungen Laufers verwiesen werden.

⁴ Für 騊 gibt das Schuo wên die Erklärung: 赤馬黑毛尾也.

⁵ Diese Bedeutung des Zeichens 驄 ergibt sich aus dem Schuo wên (馬青白雜毛也); nach der Umschreibung des Liu schu ku 六書故 könnte man auch „zwiebelfarben“ übersetzen (馬齒青色).

⁶ S. Herrmann, Seidenstraßen S. 5 Anm. 3.

schichte (104 bis 101 v. Chr.)¹. Tschang K'ien erzählt zum ersten Mal die oft wiederholte Sage, wonach dierosse dort „Blut schwitzten und von einem himmlischen Hengst abstammten.“ In späteren Quellen werden dann die wunderbaren Eigenschaften dieser Rossesperde noch weiter ausgeschmückt.

Am Schlusse der Beschreibung von Ta-hüan stellt der Kommentator des T'ung tien (Kap. 192 fol. 11r⁰) drei Zitate über dieses Land zusammen. Das erste stammt aus dem I wu tschü 異物志 des Sung Ying 宋瑯 und berichtet verschiedene Wunderdinge von den dortigen Rossen. Die beiden anderen Zitate sind dem Si yü t'u ki des P'ei K'ü (隋西域圖記) entnommen. Zunächst kehrt das oben als Fragment 2 bezeichnete Bruchstück etwas gekürzt wieder. Das folgende mit 又云 angeschlossene Zitat ist anscheinend nur hier erhalten. Daß es sich dabei wirklich um einen Satz aus der Länderbeschreibung des P'ei K'ü handelt, unterliegt keinem Zweifel; die Chinesen reihen nämlich in der Regel mehrere Zitate eines Werkes mit Wendungen wie 又曰 oder 又云 aneinander, ohne jedesmal den Titel zu wiederholen.

Fragment 3: 王姓蘇色匿字底失槃施、積代承襲不絕、[按今王即底失槃施之後也]. „Der König (von Ta-hüan) führt den Familiennamen Su-sê-ni und den Beinamen Ti-schü-p'an-t'o. (Dieser Name) hat sich viele Generationen hindurch ununterbrochen vererbt. (Dementsprechend ist der heutige König ein Nachkomme des Ti-schü-p'an-t'o)“. Das Zeichen 按 deutet darauf hin, daß der eingeklammerte Satz nicht mehr zum eigentlichen Text des Si yü t'u ki gehört, sondern nur einen Zusatz des Kommentators bildet. Über die Geschichte des Herrscherhauses von Ta-hüan schweigt anscheinend die sinologische Literatur. Hier genüge die Bemerkung, daß Ti-schü-p'an-t'o sicher auf einen indischen Namen zurückgeht; die chinesische Transkription setzt als Original eine Form wie Tisya-bandha voraus.³

Zwei weitere Fragmente des Si yü t'u ki sind uns im Schü ki tschêng yi 史記正義 des Tschang Schou-tsie 張守節⁴ erhalten. Aus dieser Zwischenquelle ist das eine (Fragm. 4) in das Yü hai 玉海 (Kap. 16 fol. 5v⁰), das andere (Fragm. 5) in das Si yü schui tao ki 西域水道記 (Kap. 3 fol. 23v⁰)

¹ Vgl. Brossets Übersetzung von Kap. 123 des Schü ki (Journal Asiatique II 1828, S. 439 ff.). Neu bearbeitet hat dieses Kapitel, das den Reisebericht des Tschang K'ien enthält, Fr. Hirth im Journal of the American Oriental Society, Vol. XXXVII (1917).

² Bei Brosset a. a. O. S. 422. Diese Legende findet sich in erweiterter Form noch bei Ma Tuan-lin (Wên hien t'ung k'ao Kap. 337); f. die Übersetzung von Abel-Rémusat, Nouv. Mélanges As. I (Paris 1829) S. 200/1 bei J. Marquart, Erānschahr (Berlin 1901) S. 301.

³ So werden nach Julien (Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits) die ersten beiden Silben in dem Namen Tisya-bandha (Hauptgattin des Usōfa) mit den Zeichen 底 (Nr. 1988 bei Julien) und 失 (Nr. 165) wiedergegeben. Die Zeichen 槃施 finden sich z. B. in dem Ländernamen Ho-p'an-t'o 喝槃陀 (= 陀); Chavannes (Documents S. 328) nimmt für diesen eine originale Form Kar- (oder Gar)-bandha an. Nach Karlgren (TP 1920 S. 104 ff.) lautet die alte Aussprache der betreffenden vier Zeichen Tiäi-si(sjet)-b'uân-d'a.

⁴ Seinen Kommentar zum Schü ki hat Tschang Schou-tsie i. J. 737 veröffentlicht (Chavannes, MH, I Einleitung S. CCXVI).

übergegangen. Leider kann ich das erste im Kommentar zum Schi ki nicht nachweisen; das zweite steht dort Kap. 123 fol. 6v^o.

Fragment 4: 鉢汗古渠搜也 „Po-han entspricht dem alten K'ü-sou“. Nach Herrmann ist Po-han, das anscheinend die chinesischen Wörterbücher nicht verzeichnen, identisch mit Ferghana. Den Namen K'ü-sou findet man bereits im Yü kung,¹ wo er einen Tribut bringenden Barbarenstamm an Chinas Nordwest-Grenze bezeichnet; später müssen die Chinesen seinen Sitz offenbar weiter nach Westen bis nach Ferghana verlegt haben.

Fragment 5: 在西州高昌縣東、東南去瓜州一千三百里、並沙磧之地、水草難行、四面危道路不可準記、行人唯以人畜糞骨及馳馬糞爲標驗、以其道路惡、人畜即不約行、曾有人於磧內時聞人喚聲、不見形、亦有歌哭聲、數失人、瞬息之間不知所在、由此數有死亡、蓋鬼幽鬼未鬼罔鬼兩也: „(Die Salzwüste) liegt in Si-tschou östlich des Kreises Kao-tschang (Turfan) und ist nach Südosten 1300 li von Kua-tschou entfernt. Auf dem sandigen Boden dort kommen Wasser und Pflanzen nur selten vor(?). Nach allen Richtungen ist (die Gegend) unsicher, und die Wege lassen sich nicht genau feststellen. Den Reisenden dienen nur die Knochen von Menschen und Tieren sowie der Mist von Kamelen und Pferden als Wegweiser. Infolge des schlechten Zustandes der Wege scheuen sich Menschen und Tiere, sie zu benutzen.² Einst waren Leute in dieser Wüste, da vernahmen sie menschliche Rufe, ohne eine Gestalt zu sehen, und hörten auch Stimmen von Singenden und Weinenden. Häufig vermißt man eine Person, und wenige Augenblicke später weiß man nicht, wo sie blieb. Dadurch entstehen manche Verluste; dort haufen nämlich böse Dämonen und Geister“. Im Si yü schui tao ki³ schließt sich daran noch folgende Bemerkung: 斯鬼鬼未磧所由命名歟 „Von jenen Dämonen hat wohl auch die Sandwüste ihren Namen bekommen.“

Der Eingang des Fragments läßt nicht deutlich erkennen, worauf sich die Angaben über Lage und Entfernung beziehen sollen. Der Verfasser des Si yü schui tao ki ergänzt aus dem Zusammenhang, dem er sein Zitat entnimmt, einfach die Wörter 鹽澤. Unter diesem Salzsumpf können wir nichts anderes verstehen als den alten Lop-nor, der nach dem Ts'ien Han schu (Kap. 96 A fol. 1r^o) über 300 li von Yü-mên kuan und Yang kuan entfernt war. Damit läßt sich aber die Bemerkung P'eï K'ü's, der von 1300 li spricht, nicht in Einklang bringen, selbst wenn man beachtet, daß Kua-tschou ein gutes Stück weiter östlich zwischen Tun-huang und An-si liegt. Die Schwierigkeiten verschwinden, sobald die obigen Angaben nicht auf den eigentlichen Lop-nor,

¹ Legge, Chin. Cl. III 127, vgl. auch Chavannes a. a. O. S. 89.

² Eigentlich: „sie verabreden sich nicht, dort zu gehen“.

³ Über dieses Werk s. oben S. 219 Anm. 4.

sondern auf die seinem Nordstrand vorgelagerte Salzwüste der „drachenförmigen“ Dünen bezogen werden. Nach den Darlegungen Chavannes¹ mußten die Ausläufer dieser Dünen sehr weit nach Norden bis an die große Straße von Hami nach Turfan reichen. Damit können wir dann auch die Erwähnung der Dämonen am Schluß des Fragmentes vereinigen. Der kürzere südlich jener Hauptstraße verlaufende Verbindungsweg zwischen Hami und Turfan führte nämlich durch ein von bösen Geistern bewohnt gedachtes Tal. Noch heute verzeichnet der Stieler'sche Handatlas (Blatt 62) dort ein „Teufelstal“. Diese südliche Route hat i. J. 981 der chinesische Gesandte Wang Yen-tê 王延德 eingeschlagen und beschrieben (vgl. Sung schi Kap. 490 fol. 4v⁰). Danach „kam er durch die Stadt Na-tschü 納職; diese liegt südöstlich der Wüste der sehr bössartigen Dämonen (大患鬼魅積) und bildet den nächsten Ort nach Nü-men kuan zu. In dieser Gegend gibt es weder Wasser noch Pflanzen. (Wang) versah sich für die Reise mit Korn. Nach drei Tagen kam er zu der Poststation Pi-fong 避風 am Eingange des Geistertals (鬼谷口)“. Für die Frage der Abhängigkeit des Sui schu von dem Werk des P'eï K'ü ist schließlich auch die Tatsache wichtig, daß Fragment 5 zum größten Teil, wenn auch in etwas veränderter Textform sich in der Beschreibung des Reiches Kao-tsch'ang (Kap. 83 fol. 3v⁰) findet.

Mit der oben übersetzten Vorrede und diesen fünf Fragmenten sind alle bis heute nachweisbaren Bruchstücke des Si yü t'u ki zusammengestellt. Wir sahen: in der Vorrede hatte P'eï K'ü die Entstehung und Anlage seines Werkes kurz dargelegt; außerdem fanden wir dort eine geschichtlich sehr interessante Stelle über die Handelsstraßen zwischen China und dem Westen eingeschoben. Die wenigen Fragmente hingegen vermitteln uns, unzusammenhängend und knapp wie sie meistens sind, keine ausreichende Vorstellung von dem Inhalt und dem Aufbau des Werkes und berichten mehr nebensächliche Dinge. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß einzelne Quellenwerke noch weitere Fragmente des Si yü t'u ki bergen und ein glücklicher Fund sie eines Tages ans Licht bringt. Dann läßt sich vielleicht auch feststellen, wie weit das Sui schu bei seiner Beschreibung der Westländer die Nachrichten des P'eï K'ü verwertet hat. Als Ganzes wird freilich das Si yü t'u ki — und damit eine der wichtigsten älteren Quellen zur Geschichte Zentralasiens — für immer verloren bleiben.

¹ TP 1905 S. 530.

Die Geschichte der Gründung des Mandschurischen Kaiserreiches, ein chinesisches Geschichtswerk aus dem Ende des 18. Jahrhunderts.

Von Erich Hauer.

Das Sinologische Seminar der Berliner Universität besitzt schöne Palastausgaben mehrerer sogenannter 方略 Fang-lüe oder auf kaiserlichen Befehl verfaßter Geschichtswerke über kriegerische Operationen der Mandschudynastie, darunter auch das 皇清開國方略 Huang-Ts'ing-k'ai-kuo-fang-lüe oder die Geschichte der Gründung des mandschurischen Kaiserreiches in einem Vorcapitel und 32 Kapiteln. Es ist, wie sein Namen dartut, ein Werk des 方略館 Fang-lüe-kuan oder kriegshistorischen Amtes in Peking. Fang-lüe bedeutet eigentlich „Maßnahmen und Pläne“, dann im engeren Sinne militärische Operationspläne und schließlich die geschichtliche Darstellung militärischer und staatsmännischer Maßnahmen bei der Unterwerfung äußerer und innerer Feinde. Nach den vereinigten Satzungen der Großen Ts'ing war das Fang-lüe-kuan eine Unterabteilung des 軍機處 Kün-ki-tschu oder Staatsrates: „Chefs des Fang-lüe-kuan sind Staatsräte im Nebenamte. Sie besorgen die Herstellung der Fang-lüe. (Jedesmal, wenn Verdienste des Heeres zur Aufzeichnung gemeldet werden oder große Staatsereignisse vorkommen, ergeht ein kaiserlicher Befehl zur Zusammenstellung eines Buches, um sie von Anfang bis zu Ende chronologisch aufzuzeichnen. Sie heißen 方略 Fang-lüe oder 紀略 Ki-lüe und werden alle vom Amte besorgt.) Alle Bücher, deren Zusammenstellung auf kaiserlichen Befehl erfolgt, werden ausgearbeitet, um auf kaiserliche Sanction zu warten. (Außer Fang-lüe und Ki-lüe werden von den Beamten des Amtes auch andere Werke zusammengestellt, wenn die Arbeit durch kaiserlichen Befehl ausdrücklich übertragen wird.)“¹

Der Befehl zur Abfassung des K'ai-kuo-fang-lüe wurde von Kaiser K'ien Lung im März 1786 gegeben. Die mit der Ausarbeitung betraute Kommission bestand, soweit sich aus den Namen der Mitglieder Schlüsse ziehen lassen, aus 30 mandschurischen und mongolischen Bannerleuten und 12 Chinesen unter dem Vorsitz der Großkanzler M-tuei, Liang Kuo-tsch'i und Ho-schen. Der Thronbericht, mit dem die letzteren das fertige Werk dem Kaiser vorlegten, trägt kein Datum, so daß der Termin der Fertigstellung nicht ersichtlich ist. Das Buch umfaßt vier Bände mit sechzehn Heften und hat das große Format der kaiserlichen Drucke. Die Kapitel 1 bis 4 umfassen

¹ Ta-Ts'ing-hui-tien Kap. 3, S. 4b.

die Jahre 1583 bis 1615, Kapitel 5 bis 9 die Regierungsperiode T'ien Ming von 1616 bis 1626, Kapitel 10 bis 21 die Regierungsperiode T'ien Ts'ung von 1627 bis 1636 und Kapitel 22 bis 32 die Regierungsperiode Tschung Tö von 1636 bis 1643 sowie die ersten zehn Monate des 1. Jahres der Regierungsperiode Schun Tsch'i, 1644.

Dem Texte sind vorangestellt:

1. Das Facsimile des von Kaiser K'ien Lung eigenhändig geschriebenen Vorwortes.
2. Ein „Gedicht aus zusammengefügtten Sätzen“. Der Kaiser und verschiedene Würdenträger haben hier aus je sieben Schriftzeichen bestehende Verszeilen aneinandergesetzt, deren historische Anspielungen in längeren Anmerkungen erläutert werden. Ohne neue Tatsachen beizubringen, wird der Inhalt des ganzen Buches poetisch behandelt. Von der Übersetzung dieser nur dem chinesischen Gelehrtengegeschmack Rechnung tragenden Komposition ist abgesehen worden. Sie füllt 23 Doppelseiten.
3. Der Thronbericht der Kommission über die Fertigstellung des Werkes. Er besteht ausschließlich aus Phrasen, die sich auf das kaiserliche Vorwort beziehen und bietet nichts von Interesse. Er ist daher gleichfalls unübersetzt geblieben.
4. Das Verzeichnis der Namen und Titel der Beamten, die Mitglieder der Kommission zur Ausarbeitung des Buches gewesen sind.
5. Ein kurzes Inhaltsverzeichnis.
6. Ein Vorkapitel über die Urzeit der Mandschu.

Bei der Lektüre des K'ai-kuo-fang-lüe bleibt stets zu berücksichtigen, daß es ein Produkt höfischer Geschichtsschreibung ist und auf die Verherrlichung des Herrscherhauses ausgeht, dessen Anspruch auf den chinesischen Kaiserthron nachgewiesen werden soll. Andererseits haben aber erste mandschurische und chinesische Gelehrte unter der Benützung der kaiserlichen Archive und anderer sonst schwer oder gar nicht zugänglicher Quellen daran gearbeitet. Das K'ai-kuo-fang-lüe gibt eine Fülle von geschichtlichen Begebenheiten und interessanten Einzelheiten aus einer dem Abendlande bisher nur in Umrissen bekannten Zeit und verdient nicht nur die Aufmerksamkeit des Sinologen, sondern auch die des Geschichtsforschers.

Die Drucklegung der fertigvorliegenden deutschen Übersetzung des ganzen Werkes ist wegen der ungünstigen Zeitverhältnisse vor der Hand leider unmöglich. Sie wäre sehr zu wünschen, weil hier zum ersten Male ein historisches chinesisches Quellenwerk in extenso in eine europäische Sprache übersetzt worden ist. Als Probe mögen das Vorwort Kaiser K'ien Lung's und das erste Kapitel dienen unter Fortfall des Vorkapitels, das die schon oft

veröffentlichte Stammesfrage und Vorgeschichte des mandschurischen Kaiserhauses enthält. Im Interesse der Erleichterung des Druckes ist mit chinesischen Schriftzeichen möglichst gespart worden.

Vorwort zum K'ai-kuo-fang-lüe.

(Kaiserliches Siegel)

Bei Betrachtung des Altertums sehen wir: Als T'ang der Vollbringer¹ Kië² nach Nan-tschao³ verbannt hatte, empfand er das als einen Makel an seiner Tugend und sprach: „Ich fürchte, daß kommende Geschlechter sich auf mich als Entschuldigung berufen werden.“⁴ Das ist wirklich eine Lehre, mit welcher der heilige große Mann seine Tugend in helles Licht stellt, und zehntausend Geschlechtern unendlichen Nutzen spendet, und keineswegs ein Wort, das vorübergehend seine Bescheidenheit darlegte. Denn Ordnung und Umsturz sind in der Welt wie das Leuchten und das Verschwinden von Sonne und Mond und wie der folgerechte Kreislauf der vier Jahreszeiten. Hat Ordnung den Höhepunkt erreicht, so muß Umsturz sein; hat Umsturz den Höhepunkt erreicht, so muß auch wieder Rückkehr zur Ordnung sein. Eine solche Wahrung des Reiches ist dazu angetan, es zur höchsten Blüte zu bringen, und das, was aus dem Kreise sich ablösender Dynastien hervorgeht, ist die Stiftung neuer Herrschaften. T'ang's Nachfolger war Wu Wang.⁵ Was die Bestrafung Kië's und Tschou's⁶ anlangt, so wird Wu in den Hintergrund treten und sich nicht mit T'ang messen können.⁷

Drei Generationen lang⁸ bestanden zum Mingreiche keine Beziehungen. Wenn auch Amtstitel der Ming angenommen wurden, so gingen diese doch

¹ 成湯 Tsch'eng Tang, der Begründer der Schangdynastie, 1766—1753 v. Chr.

² Der Tyrann 桀 Kië regierte 1818—1766 v. Chr. als letzter Herrscher der Hiaodynastie. Er wurde von T'ang entthront und in die Verbannung geschickt.

³ 南巢 im Nordosten des Kreises Tsch'ao-hien der Präfektur Lu-tschou-fu in der Provinz Anhui.

⁴ Zitat aus dem Schüfung III, 2, 1. Die Übersetzung stützt sich auf die Mandschuversion: „Ceng Tang han, Giyei be Nan coo i bade jailabuha turgunde, erdemu de yertecun bifi, hese wasimbume: bi amaga jalan, mimbe anggai anakû obufi gisure de olhombi.“ Legge übersetzt: „When T'ang, the Successful, was keeping Kië in banishment in Nan-ch'ao, he had a feeling of shame on account of his conduct, and said. „I am afraid that in future ages men will fill their mouths with me.“ Couvreur liest: „T'ang le Victorieux, après avoir relegué Kië à Nan-ch'ao, avait honte de sa propre conduite (il craignait que sa vertu ne fût inférieure à celle de Yao et de Shun, et que la postérité ne l'accusât de révolte et d'usurpation). Il disait: „Je crains que dans les âges futurs mon exemple ne serve de prétexte pour confirmer des prétentions injustes.“

⁵ 武王, der Begründer der Tschoudynastie, 1122—1115 v. Chr.

⁶ Kië vgl. Anm. 2. 紂 Tschou war der letzte Herrscher der Schangdynastie. Er wurde von Wu Wang gestürzt und kam in den Flammen seines Palastes um.

⁷ T'ang schickte Kië in die Verbannung, wo er nach drei Jahren eines natürlichen Todes starb. Wu Wang verursachte den gewaltsamen Tod Tschou's.

⁸ Zur Zeit des Vaters, Großvaters und Urgroßvaters T'ai-tsu's.

bei genauem Zusehen nicht über zügelnde Namensanhängsel hinaus und hatten weiter nichts zu besagen.¹ Nicht wie der Quartiermeister² und der Klostermönch³ ist man ursprünglich Würdenträger oder Untertan gewesen. Da zudem die Feindschaft gegen die Mörder des Vaters ein Zusammenleben unter demselben Himmel unmöglich machte,⁴ nutzte man die durch Selbstzerstörung geschaffene Lage.⁵

(Unseres Hauses Anfangsgrund lag in der Stadt Odoli und der Namen der regierenden Familie war Mandschu.⁶ Etliche Geschlechter später wohnte Tschao-tsu zu Hetu-ala,⁷ über 1500 Li westlich von der Stadt Odoli. Zur Zeit, da man an das Minggebiet grenzte, war man kein abhängiger Staat. Der Überlieferung nach wurde Hien-tsu von Nikan Wailan⁸ in eine Fehde verwickelt. Als die Ming den beiden Vorfahren ein Leid angetan hatten, faßte unser T'ai-tsu⁹ eine Feindschaft, die es ihm unerträglich machte, mit den Mördern unter demselben Himmel zu wohnen. Auch nutzte er die Lage, als gegen Ende der Ming die Gesetze des Reiches in Verfall gerieten und Eunuchen die Macht mißbrauchten, um dann entschlossenen Willens die Feindschaft zu vergelten. Im 3. Jahre T'ien Ming¹⁰ verkündete er die

¹ Die chinesischen Kaiser pflegten den Häuptlingen der Grenzstämme, um ihrer Eitelkeit zu schmeicheln und sie an China zu fesseln, chinesische Würden und Titel zu verleihen. So war T'ai-tsu von den Ming zum „Linken Militärgouverneur“ und „Drachen- und Tigerfeldherrn“ ernannt worden.

² 亭長 „Quartiermeister“ hießen um 200 v. Ch. die Vorsteher der Rasthäuser oder Karawansereien (亭 t'ing), die im Abstand von Tagereisen an den großen Landstraßen lagen. Sie hatten Streitigkeiten zu schlichten und ihren Bezirk von Räubern freizuhalten. Ein solcher Quartiermeister und somit Beamter der T'indynastie war Liu Pang gewesen, der 206—195 v. Ch. als erster Herrscher der Früheren oder Westlichen Handynastie regierte und mit seinem posthumen Kaiseramen Kao Li heißt.

³ Gemeint ist Tschu Nüan-tschang, der Begründer der Mingdynastie, der nach dem Tode seiner Eltern auf Grund eines Traumes buddhistischer Mönch im Kloster Huang-tio-ssü bei Tcheng-hang in der Provinz Anhui gewesen sein soll. Vgl. Ming-schü, Kap. 1. Er heißt mit seinem Tempelnamen T'ai-tsu und regierte unter der Regierungsdevise Hung Wu 1368—1398. Er war ein Untertan der bis dahin China beherrschenden Yüandynastie gewesen und befreite sein Vaterland von der mongolischen Fremdherrschaft.

⁴ Der Vater und der Großvater T'ai-tsu's waren nach der Kapitulation der Stadt Gure von dem Mandschuhäuptling Nikan Wailan und Mingsoldaten getötet worden. Eine Weisung des ersten im Li-ti enthaltenen heiligen Buches K'ü-li lautet: „Du sollst den Feind (d. h. den Mörder) deines Vaters nirgends unter dem Himmel mit dir zusammen wohnen lassen.“ K'ü-li I, 5, 10.

⁵ Das Mingreich ging infolge der Unfähigkeit der letzten Kaiser und ihrer Würdenträger zu Grunde.

⁶ 國號滿洲 kuo-hao Man-tschou. Vor dem Zeichen „kuo“ ist der Raum eines Zeichens freigelassen worden. Also ist unter „kuo“ die regierende Familie, das Herrscherhaus, die Dynastie zu verstehen. Ohne die Respektslücke würde „kuo“ mit „Nation“ oder „Reich“ zu übersetzen sein.

⁷ Hetu-ala „breite Anhöhe“ ist die Stelle des späteren Penden.

⁸ Ein zu den Chinesen übergegangener Häuptling des Sukhufu-Stammes.

⁹ 太祖 „Größter Urahn“, häufiger Tempelnamen der Begründer von Dynastien. Hier der Begründer der Mandschuherrschaft und Held des ersten Teiles des K'ai-kuo-fang-lüe. Er regierte von 1583 bis 1626. Sein persönlicher Name war Nurhaci.

¹⁰ 1618.

sieben großen Klagen dem Himmel und zog dann persönlich mit dem Heere gegen das Fu-schun der Ming, forderte den Kommandanten zur Übergabe auf und schlug das ganze Heer. Darauf zerschmetterte er bei Sarhû die Masse von vierhunderttausend auf vier Straßen anrückenden Mingsoldaten. Geniale Kriegskunst offenbarte sich leuchtend und Liao-hang wie Schen-hang¹ wurden erobert. Hier liegt wahrlich der Urbeginn für den gewaltigen Unterbau der hunderttausendmal zehntausend Jahre unseres Reiches. Was unsern T'ai-tschung² anlangt, so dürfte er, obwohl er gleichfalls selber Harnisch und Helm anlegte und in der Schlachtreihe den Kampf entschied, es doch im Vergleich zu T'ai-tsu etwas leichter gehabt haben, nachdem Scheng-king³ erlangt und die Pläne für das Reich schon festgelegt worden waren.)⁴

Er beruhigte und eroberte die Mittlere Ebene,⁵ legte den Grund und setzte den First. Im Vergleich zu Wu Wang erstrahlt T'ang in hellerem Glanze. Wird das bezweifelt, so erstrahlt er jedenfalls in hellerem Glanze als der Han und der Ming⁶ und über den Platz des Sung und des T'ang⁷ bedarf es keiner Erörterung. Daher soll jetzt bei der Abfassung des K'ai-kuo-fang-lüe kein Gewicht auf die Fortsetzung der Ming in der Herrschaft über die Mittlere Ebene gelegt werden. Vielmehr soll Wert darauf gelegt werden, daß man von Odoli nach Hetu-ala kam, und daß, weil dreizehn Harnische vorhanden waren, eine Nation ärmlicher Korbkarren und zerlumpter Hanfkleider⁸ Scheng-king erlangte und ein Kaisertum gründete.

¹ 瀋陽, alter chinesischer Namen für Mukden.

² 太宗 „Größter Ahnherr“, Tempelnamen von T'ai-tsu's achtem Sohne und Nachfolger, dessen von 1626 bis 1643 währende Regierungszeit im zweiten Teile des K'ai-kuo-fang-lüe beschrieben wird. Nach W. Go. sti war sein persönlicher Namen Abahai.

³ 盛京 „Residenz des Gedeihens“, die chinesische Übersetzung des mandschurischen Namens Mukden hecen.

⁴ Der in Klammern stehende Absatz ist im Original in kleineren Schriftzeichen als der übrige Text nach Art einer Anmerkung oder Einschaltung geschrieben.

⁵ 中興, ursprünglich ein Namen für Honan, Westschantung, Südschili, Südschanxi und Ostschensi, dann Metapher für China überhaupt.

⁶ Nämlich Liu Pang und Tschu Yüan-tschang. Vgl. Anm. 3 und 4.

⁷ Kaiser Wu Ti, der Begründer der Sungdynastie des Hauses Liu, hieß ursprünglich Liu Yü und war Feldmarschall der Östlichen Tsinndynastie. Er ließ 419 den Kaiser An Ti erdrosseln und setzte dessen Bruder als Kaiser Kung Ti auf den Thron, der nach sechzehn Monaten zu seinen Gunsten abdanken mußte. Er regierte 420—422.

Kaiser Kao-tsu, der Begründer der ruhmreichen T'angdynastie, hieß ursprünglich Li Yüan und war Lehnsherr der Suidynastie. Als Kommandant von Tai-hüan erhob er sich 616 gegen die Sui, eroberte die Hauptstadt Tsch'ang-an und setzte Kung Ti zum Kaiser ein, der 618 zu seinen Gunsten abdankte. Er regierte 618—629.

⁸ Zitat aus dem Tso-tschuan, 12. Jahr Süan. Anspielung auf Jo Mo und Jen Mao, „who laboured in wooden carts and tattered hempen clothes to bring the hills and forests under cultivation“ Legge a. a. D.

Was die ersten Anfänge des Aufstieges zur Herrschergewalt anlangt, so gleicht die rote Frucht des Langen Weißen Berges¹ dem dunklen Vogel Kien-ti's² und den Fußtapfen, denen Kiang-hüan³ folgte. Wenn der Himmel heilige Menschen hervorbringt, um die vier Meere⁴ zu regieren, muß es glücksbedeutende Vorzeichen geben, die mit den gewöhnlichen nichts gemein haben. Um wie viel mehr hat die in heilige Menschen gelegte Tatkraft, Weisheit und Tapferkeit Mühsal und Bitternisse zu erdulden, damit sie an der Spitze der Menschheit stehen und dem Willen des Himmels entsprechen! Ist das etwa leicht? Ich kleiner Sohn⁵ wahre das Erbe meiner Väter. Jedesmal wenn ich die Wahrhaftigen Annalen⁶ studiere und sehe, wie unser T'ai-tsu bei der Gründung des Reiches persönlich unter Schilden und Speeren der Schärfe blanter Waffen Trotz geboten hat, geschieht es, daß ich nicht zu schauen und nicht zu reden vermag und daß mir die Tränen herabrollen. Weiter denke ich: Wenn ein Herz nicht zu schauen und nicht zu reden vermag, wurde es von Menschenliebe gerührt und sein Fehler ist klein. Wer aber so weit lieft, ohne sich der Mühsale der Ahnen zu erinnern und ohne ernstlich an die ordentliche Regierung des Staates zu denken, um vom ewigen

¹ Der Sage nach ließ am Langen Weißen Berge eine göttliche Gister eine rote Frucht in den Schoß einer göttlichen Jungfrau Fetulen fallen, die durch den Genuß der Frucht auf übernatürliche Weise schwanger wurde und Nsin Gioro Jonson, den Stammvater des mandschurischen Kaiserhauses, gebar.

² Kien-ti war ein Tochter der Familie Sung und Nebenfrau des mythischen Kaisers Xi K'u, der 2435—2365 v. Ch. regiert haben soll. Sie wurde auf übernatürliche Weise die Mutter des Stammvaters Sië der Schangdynastie. Der dunkle Vogel (玄鳥) ist die Schwalbe. Vgl. Legge zum Schüfung IV, 8, 3: „She accompanied the emperor at the time of the vernal equinox, when the swallow made its appearance, to sacrifice and pray to the first Matchmaker, and the result was the birth of Sië. Sse-ma Ts'ien and also Ch'êng, after him, make the birth of Sië still more marvellous. Kienti was bathing in some open place, when a swallow made suddenly its appearance and dropt an egg, which she took and swallowed; and from this came the birth of Sië. We need not believe the legends, say the imperial editors, the important point is to believe that the birth of Sië was specially ordered by Heaven.“

³ Kiang-hüan war die Hauptgemahlin des Kaisers Xi K'u. Sie wurde auf übernatürliche Weise Mutter des Stammvaters K'i der Tschoudynastie. „Elle sortit dans la campagne; elle vit les empreintes des pas d'un géant; son coeur s'en réjouit et elle y prit plaisir; elle voulut marcher sur ses traces; quand elle marcha sur ces traces, son corps eut un frémissement comme celui d'une femme qui conçoit. Elle resta chez elle pendant toute la durée de la gestation, puis elle enfenta un fils.“ Chavannes, *Mémoires Historiques* I, S. 209/210.

⁴ d. h. die Welt, da nach chinesischer Vorstellung vier Meere im Norden, Süden, Osten und Westen die Erbscheibe umschließen, deren Mitte China ist.

⁵ 小子. Diese Bezeichnung stammt aus dem Schüfung. „L'empereur par modestie s'appelle lui-même petit enfant ou indigne fils du ciel, selon l'explication de Ts'ai Pien.“ Couvreur zu Schüfung III, 1, 1.

⁶ 實錄 Schi-lu, mandschurisch Yargiyan kooli, heißen die im Palastarchiv aufbewahrten amtlichen Aufzeichnungen über die Regierungsereignisse der verschiedenen Kaiser. Es sind die „Wahrhaftigen“ oder Standarbdannalen, die der späteren Geschichtsschreibung zur Unterlage dienen sollen. Sie wurden vom Mei-to, der Palastkanzlei, aufbewahrt. Vgl. Ta-Tsing-hui-tien, Kap. II, S. 7b.

Willen des Himmels sorgsamem Schutz für das Reich zu erfreuen, dessen Fehler ist groß.

Darum befehle ich den Würdenträgern, diese Dinge der reinen Wahrheit entsprechend aufzuzeichnen, um sie den kommenden Geschlechtern kundzutun. Auch Mingwürdenträger haben Werke über die Geschichte ihrer Dynastie verfaßt, wie Huang Tao-tschou¹ das Po-wu-tien-hui.² Sie sollen in vollem Umfange benutzt werden, um zuverlässige Wahrheit zu erweisen. Ich tue dies aber nicht nur zu meiner eigenen Erbauung, sondern wünsche, daß die Kinder und Kindeskinde von zehntausend Generationen alle wie ich den Sinn dieses Buches sehen. Wer nicht gerührten Herzens Tränen vergießt, wer nicht tief nachdenkt und wer nicht ständig darin liest, um den Willen des Himmels zu ehren und das Erbe der Väter zu wahren, und wer nicht die ersten Anzeichen des Kreislaufs von der Ordnung zum Umsturz fürchtet, der ist auch nicht mein Sohn oder Enkel.

Dies ist der Grund, warum dieses Buch K'ai-kuo-fang-lüe geschaffen wird. Ach! Wäre es möglich, daß man keine Ehrfurcht zeigte, daß man nicht sorgsam auf der Hut sei?

Eigenhändig gegeben im zweiten Frühlingsmond des Ping-wu-Jahres K'ien Lung.³ (Kaiserliches Siegel)

Kapitel I.

(Die Jahre Kuei-wei bis Ping-sü⁴).

1. Jahr Kuei-wei, Sommer, 5. Monat⁵: Zug gegen Nitan Wailan und Eroberung der Stadt Turun.

Im Anfang gab es in der Stadt Turun des Sukfuhufuß-Stammes einen gewissen Nitan Wailan,⁶ der mit dem Ming-hüan-Grafen⁷ der Ming,

¹ Huang Tao-tschou lebte von 1585 bis 1646. Er bestand 1623 das oberste literarische Examen in Peking und trat in den Staatsdienst. Er wurde wegen seiner Kühnheit, mit der er Mißstände bei Hofe tabelte, degradiert und verbannt. Zur Zeit der Eroberung Chinas durch die Mandchu stellte er ein Heer auf und machte einen letzten Versuch, das Reich den Ming zurückzuerobern. Er wurde bei Wu-hüan in Anhui geschlagen und gefangen genommen und dann in Nanjing enthauptet. Vgl. Giles, A Chinese Biographical Dictionary Nr. 869.

² 博物典彙 „Gesammelte Memoiren umfassender Untersuchungen.“

³ März 1786.

⁴ 1583—1586.

⁵ Juni/Juli 1583.

⁶ Nitan heißt „Chineser“ und ist ein nicht unhäufiger mandschurischer Eigennamen. Wir werden einen Prinzen dieses Namens kennen lernen. Wailan ist vermutlich eine Korruption des chinesischen Beamtentitels 員外郎 yüan-wai-lang „Ministerialrat 2. Klasse“, den Nitan als Häuptling des Sukfuhufußstammes vom Mingkaiser honoris causa erhalten hatte. Vgl. Hämisch, Beiträge zur altmandschurischen Geschlechterkunde in der Ostasiatischen Zeitschrift, Jahrg. VIII, S. 173, Anm. 21 und Ts'ing-wen-tsung-hui 6, S. 28b.

⁷ 寧遠伯, Titel des chinesischen Generals Li Tsch'eng-liang. Ming-hüan bedeutet „Beruhiger der Ferne“.

Li Tsch'eng-liang, insgeheim übereingekommen war, den Herrn der Stadt Gure, Utai Janggin,¹ und den Herrn der Stadt Saji, Agai Janggin, mit Truppenmacht anzugreifen. Tsch'eng-liang übermittelte Nitan Wailan ein Kerbholz² und trat mit den Truppen der beiden Bezirke Liao-hang und Kuang-ning den Vormarsch an. Tsch'eng-liang schloß Gure ein und der Oberst von Liao-hang Saji. Als man in der Stadt den Anmarsch der Truppen merkte, lief die Hälfte der Einwohner davon; die andere Hälfte wurde eingeschlossen. Der Oberst von Liao-hang nahm dann Saji ein und tötete Agai Janggin. Darauf vereinigte er seine Truppen mit denen Tsch'eng-liang's zum Angriff auf die Stadt Gure. Die Gattin Utai Janggins aber war die Tochter von King-tsu's ältestem Sohne Libun.

Als King-tsu³ hörte, daß die Krieger der Stadt Gure voller Schrecken waren, fürchtete er, daß Tochter und Enkel ins Verderben gerieten, und begab sich mit Hien-tsu zur Hilfe dorthin. Als er nach Gure kam, sah er, daß die Soldaten Tsch'eng-liang's gerade den Kampf aufnahmen. Er ließ Hien-tsu vor der Stadt warten und ging allein hinein, um mit Tochter und Enkel zurückzukommen. Utai Janggin ließ das nicht zu. Nachdem Hien-tsu eine geraume Weile gewartet hatte, begab er sich gleichfalls in die Stadt und forschte nach ihnen. Tsch'eng-liang griff die Stadt Gure an. Die Stadt lag am Gebirge und verließ sich auf die Unzugänglichkeit des Ortes. Utai Janggin führte die Verteidigung sehr tapfer. Verschiedentlich machte er persönlich Ausfälle rings um die Stadt und tötete beim Zusammenstoß die Feinde. Von Tsch'eng-liang's Soldaten fiel eine große Menge und er konnte die Stadt nicht einnehmen. Daher schob er die Schuld für den Beginn der Fehde und die Niederlagen des Heeres auf Nitan Wailan und wollte ihn in Fesseln legen. Nitan Wailan erschrak und bat, selber hingehen und zur Kapitulation auffordern zu dürfen. Als er an die Stadtmauer gekommen war, rief er arglistig mit lauter Stimme: „Wie wollt ihr euch in Sicherheit bringen und von hier fortkommen, nachdem große Truppenmassen erschienen sind? Euer Verhängnis liegt zwischen Morgen und Abend. Der Oberbefehlshaber hat befohlen, daß der Offizier oder Mann, der Utai Janggin

¹ Das im Chinesischen 章京 umschriebene Mandschuwort janggin ist durch Zufügung einer mandschurischen Endung aus dem chinesischen Wort 長 tschang „Ältester, Vorgesetzter, Chef“ gebildet worden und findet sich in verschiedenen Amtsbezeichnungen der Mandschudynastie.

² 兵符 ping-fu sind zwei aneinanderpassende, mit querübergeschriebenen Schriftzeichen versehene Bambus- oder Holzstücke. Der Inhaber der einen Hälfte schickte diese dem Inhaber der andern als Legitimation des Boten oder als Zeichen zur Ausführung einer geheimen Verabredung. Hier ist es der Mobilisationsbefehl an Nitan Wailan.

³ 景祖 King-tsu ist der Tempelnamen von T'ai-tsu's Großvater Gihocangga. Er wurde 1636 zum König Tsch'ang und 1648 zum Kaiser King-tsu I-huang-ti (mandschurisch Mukdombuhe mafa Gosingga hawangdi) erhoben.

zu töten vermag und herkommt, um zu kapitulieren, zum Herrn dieser Stadt gemacht werden soll.“ Die Leute in der Stadt glaubten seine Worte. Darauf töteten sie Atai Janggin, um sich zu ergeben. Tsch'eng-liang lockte die Einwohner aus der Stadt heraus und machte sie alle nieder. Nitan Wailan wiederum tötete im Bunde mit Mingsoldaten King-tsu und Hien-tsu alle beide.

Auf die Kunde davon wurde unser T'ai-tsu von tiefem Schmerz ergriffen und entbrannte dann in hellem Zorn. Er stellte die Grenzbehörden der Ming zur Rede und sprach: „Warum sind mein Großvater und Vater erschlagen worden? Ihr und ich, wir sind Todfeinde, die der gleiche Himmel nicht decken kann.“¹ Die Ming schickten einen Gesandten, der die Entschuldigung vorbrachte: „Es ist keineswegs Absicht gewesen, es war ein Versehen. Ziehe nur heim, um die beiden Ahnherren zu betrauern. Wir geben dreißig kaiserliche Bestallungen² und dreißig Pferde und gewähren von neuem eine kaiserliche Bestallung als Tu-tu.“³ T'ai-tsu erwiderte dem Gesandten und sprach: „Mit denen, die meinen Großvater und Vater erschlagen haben, war Nitan Wailan im Bunde. Er muß ergriffen und mir ausgeliefert werden, dann ist es gut.“ Der Mिंगgesandte sprach: „Weil die Tötung aus Versehen geschehen ist, geben wir kaiserliche Bestallungen, Pferde und dazu eine kaiserliche Bestallung als Tu-tu. Die Sache ist damit erledigt. Jetzt gehen die Bitten wieder zu weit. Wir werden Nitan Wailan behilflich sein, zu Gihaban eine Stadt zu bauen, und ihn zum Herrn eurer Mandshu-nation machen.“ Danach glaubten die Landsleute das und fürchteten alle Nitan Wailan. Die Söhne und Enkel der Ringguta Beile⁴ begaben sich in den Ahnentempel⁵ und leisteten den Schwur, daß auch sie T'ai-tsu ein Leid tun wollten, um Nitan Wailan gefällig zu sein. Nitan Wailan wiederum drängte T'ai-tsu, zu ihm zu kommen und sich anzuschließen. T'ai-tsu sprach: „Du warst meines Vaters Untertan. Im Bunde mit Mingsoldaten hast du meinen Großvater und Vater umgebracht. Ich bedaure, daß ich dich nicht eigenhändig niederstechen kann. Was bringst du Abtrünniger dein Leben feige in Sicherheit? Können Menschen hundert Jahre lang dem Tode entgehen?“ Von da an wuchs der Haß immer tiefer.

¹ Vgl. Anm. 12 zum kaiserlichen Vorwort.

² 勅 sind vom chinesischen Kaiser oder von Mandarinen in seinem Namen ausgestellte Urkunden über die Verleihung von Titeln. Beispiele von Eingaben wegen der Verleihung solcher Titel finden sich bei W. Grube, Die Sprache und Schrift der Jüzen, Leipzig 1896.

³ 都督 tu-tu, etwa „Militärgouverneur“.

⁴ Die Ringguta Beile sind die „sechs Fürsten“, nämlich King-tsu und seine fünf Brüder Desikü, Mošan, Socangga, Woonlangga und Woosi. Die Stadt Ringguta hat mit diesem Namen nichts zu tun; sie heißt nach dem Ringgutastamme und liegt 520 km nordöstlich von Hetu-ala.

⁵ 堂子 t'ang-tze. Der 太廟 T'ai-miao genannte kaiserliche Ahnentempel wurde erst 1626 nach der Kaiserproklamation in Mutden gebaut.

Als Gwala, der ältere Bruder Nomina's, des Herrn der Stadt Sarhû des Sufuhufuß-Stammes, von Nikan Wailan verleumdet worden war, hatte der Mingpräfekt von Fu-schun ihn zur Verantwortung gezogen und bestraft. Nomina war mit seinem Stammesgenossen Gahāsanhashû, dem Herrn von Gihamuhu-sancin, Cangsu, dem Herrn von Jan-birai-sancin, und dessen jüngerem Bruder Yangsu darob empört und voller Unzufriedenheit. Sie beratschlagten miteinander und sprachen: „Ist es nicht besser, sich dem T'sung-jui Beile¹ anzuschließen, als sich auf derartige Menschen zu verlassen?“ Nachdem sie sich entschlossen hatten, kamen sie, um ihre Freundschaft anzutragen. T'ai-tsu erschlug ein Rind, opferte dem Himmel, machte mit ihnen einen Bund und entließ sie. Tag und Nacht sann T'ai-tsu darauf, daß Großvater und Vater angetane Unrecht zu rächen. Da Hien-tsu ihm dreizehn Harnische hinterlassen hatte, plante er, Nikan Wailan zu züchtigen. Das war im Jahre Kuei-wei, dem 11. Jahre Wan Li der Ming.²

T'ai-tsu war fünfundzwanzig Jahre alt. Im Sommer, im 5. Monat,³ brachte er Krieger auf und zog gegen Nikan Wailan in der Erwartung, daß Nomina mit Kriegern aus der Stadt Sarhû kommen und sich mit ihm vereinigen würde. Lungdun, der vierte Sohn Socangga's aus der Stadt Hologasan, redete insgeheim mit Nomina's jüngerem Bruder Naikada und sprach: „Die Ming helfen Nikan Wailan, in Gihaban eine Stadt zu bauen, und machen ihn zum Herrn der Mandschunation. Der Khan Wan der Hadanation hilft ihm auch. Warum schließt ihr euch dem T'sung-jui Beile an?“ Naikada hinterbrachte das dem Nomina. Daraufkehrte sich Nomina vom Bunde ab und kam nicht mit seinen Kriegern zur Vereinigung.

Nachdem T'ai-tsu vergeblich auf Nomina's Eintreffen gewartet hatte, brach er selbst an der Spitze seiner Krieger auf, um Nikan Wailan in der Stadt Turun anzugreifen. Nikan Wailan hatte vorher Wind bekommen. Er ließ Heer und Volk im Stich und floh mit Weib und Kind nach Gihaban. T'ai-tsu eroberte die Stadt Tutun und kehrte dann heim.

2. Herbst, 8. Monat:⁴ Nomina und Naikada aus Sarhû werden mit dem Tode bestraft.

Seitdem Nikan Wailan sich nach Gihaban geflüchtet hatte und dort wohnte, waren über zwei Monate vergangen, als T'ai-tsu abermals an der Spitze seiner Krieger gegen ihn zog. Nomina und Naikada schickten vorher

¹ 聰睿貝勒 „Kluger, scharfsinniger Prinz“, mandschurisch Sure sunggiyen beile, Ehrenname T'ai-tsu's als Prinz.

² 1583.

³ Juni/Juli 1583.

⁴ September/Okttober 1583.

Leute und meldeten es. Nikan Wailan gab darauf Gihaban auf und floh nach Ho-f'ou-t'ai östlich von Fu-schun. Unser Heer folgte ihm auf dem Fuße. Die Grenzbehörden der Ming ließen Nikan Wailan nicht über die Grenze und trieben ihn mit Soldaten zurück. Als T'ai-tsu das sah, argwöhnte er, daß die Mingtruppen gekommen wären, um Nikan Wailan im Kampfe beizustehen. Darauf sammelte er die Krieger und bezog ein Lager.

In dieser Nacht nahm Nikan Wailan die Gelegenheit wahr und machte sich davon. Ein Mann seines Stammes kam als Überläufer und sprach: „Warum kämpft ihr nicht? Die Mingtruppen treiben doch Nikan Wailan zurück und lassen ihn nicht über die Grenze.“ Nachdem T'ai-tsu darauf das Heer zurückgeführt hatte, vernahm er, daß die Stadt Sarhû Boten nach der Stadt Gihaban geschickt hätte. Er befahl den Würdenträgern seiner Umgebung und sprach: „Wenn Nomina und Naitada nicht Meldung gemacht hätten, wäre Nikan Wailan bald unsere Beute gewesen.“ Zu der Zeit schickten Nomina und Naitada Boten mit der Bestellung: „Unterstehe dich nicht, die beiden Gaue Sanggiha und Jakumu des Hunehestammes zu überfallen. Die beiden Städte der Dunggiha und der Warde sind unsere Feinde. Du kannst ihr Land nehmen und es uns geben. Sonst werden wir nicht gestatten, daß deine Krieger durch unser Gebiet ziehen.“ Als T'ai-tsu diese Worte vernommen hatte, ergrimmte er und auch Gahasanhaschû, Gangsu und Yangsu waren tief empört. Sie sprachen: „Wenn nicht zuvor die Stadt Sarhû gebrochen wird, werden wir alle Untertanen des Nomina werden.“ T'ai-tsu entwarf darauf einen Plan. Zum Schein verabredete er mit Nomina, daß sie mit vereinten Kräften die Stadt der Warde angreifen würden. Er befahl ihm, mit seinen Kriegern den Kampf zu eröffnen. Nomina gehorchte nicht. T'ai-tsu sprach: „Du mußt mir Waffen geben. Wenn ich den Kampf eröffne, muß Nomina meinem Heere Waffen geben.“ Als T'ai-tsu die Waffen erhalten hatte, ergriff er Nomina und Naitada und enthauptete sie. Ihre Krieger liefen größtenteils davon und zerstreuten sich, eine Anzahl kam und unterwarf sich. T'ai-tsu befahl diesen allen, ihre Frauen und Kinder zurückzubringen und nach wie vor in der Stadt Sarhû zu wohnen. Diese Leute bauten dann ihre Stadtmauern neu auf, um abzufallen.

3. Jahr Kia-schen; Frühling, 1. Monat:¹ Eroberung der Stadt Joogihä und Gefangennahme Lidai's.

Zu jener Zeit lagen alle Nationen in heftigen Fehden wider einander. Von der Mandschunation stritten der Sukuhufußstamm, der Hunehestamm, der Wanggihaastamm, der Donggostamm, der Jecenstamm, der Nehenstamm

¹ Februar/März 1584.

vom Langen Weißen Berge, der Jalustromstamm, der Bejistamm vom Ostmeere, der Warkastamm und der Hürkastamm und von der Hulunnation der Ulastamm, der Habastamm, der Hehestamm und der Huifastamm gegenseitig um die Vorherrschaft. Alle waren Herren ihres Gebietes und führten gegeneinander Krieg. In höchstem Maße fügten Brüder sich selbst Schaden zu. Die Starken vergewaltigten die Schwachen und die Mehrzahl unterdrückte die Minderheit. Des Streitens und Raubens war kein Ende. Im 6. Monat des Jahres Kuei-wei¹ waren die Sippegenossen der Städte Giholca, Aha-holo Holo-gasan und Janggiha allesamt auf den Waffenruhm T'ai-tsu's eifersüchtig geworden und taten im Ahnentempel den Schwur, gemeinsam Mittel und Wege zu finden, um ihm ein Leid zu tun. Gegen Mitternacht schlichen sie an die Stadtmauer und wollten sie ersteigen. T'ai-tsu erhob sich, von Unruhe geplagt, zog einen wattierten Harnisch an, ergriff ein Schwert und nahm Bogen und Pfeile. So stieg er auf die Mauer und hielt Ausschau. Die Feinde hatten schon junge Bäume aufeinander gelegt und kletterten empor. Als sie T'ai-tsu kommen sahen, sprangen sie schleunigst hinunter und liefen davon.

Nach einem Monat ließ sich Kanggiha, der älteste Sohn Boosi's aus der Stadt Janggiha, Krieger des Habasthans Wan und nahm Lidai, den Ältesten der Stadt Joogihä des Hunehestammes, zum Wegweiser. Er plünderte unsere Burg² Hüji und zog ab, indem er unterwegs allenthalben raubte. T'ai-tsu's Unterführer Ansihanggü (er erhielt später den Ehrennamen Songtor Baturu³ und wurde Großwürdenträger 1. Klasse) machte sich mit zwölf Mann auf die Verfolgung und holte sie ein. Er drang voll ungezügelter Tapferkeit auf sie ein, tötete über vierzig Mann, nahm ihnen die ganze Beute ab und kehrte dann zurück.

Bald danach benutzten Bösewichter das Dunkel der Nacht, um bis zur Wohnung des Herrschers vorzudringen. Sie wollten das Gatter hochheben und sich einschleichen. Es war da ein Hund mit Namen Tunggüha, der nach allen Seiten ausschaute und bellend Alarm schlug. T'ai-tsu ergriff ein Schwert und rief mit lauter Stimme: „Wer ist draußen? Wenn er gekommen ist, warum tritt er nicht ein? Trittst du nicht ein, so werde ich hinauskommen. Du kannst dann auf die Spitze meiner Waffe laufen!“ Daher schlug er mit dem Schwertgriff gegen das Fenstersims und erschütterte das Fenster mit wiederholten wuchtigen Tritten, so daß es den Anschein hatte, als ob er durch das Fenster kommen würde. Als er dann doch zur Tür heraustrat,

¹ Juli/August 1583.

² 寨 tschaj bedeutet ein mit Mauern und Verhauen befestigtes burgartiges Bergdorf. Mandschurisch „ša ncin“.

³ Mongolisch Songtor „Falke“ und mandschurisch baturu „Tapferer, Held“.

waren die Bösewichter fort. Sein Gefolgsmann Bahai lag, von den Bösewichtern erstochen, tot unter dem Fenster.

Nunmehr zog T'ai-tsu mit seinen Kriegen gegen die Stadt Joogihä. Unterwegs ereilte ihn großer Schnee. Als er den Gahapaß erreichte, waren die Wege gefährlich zu passieren und die Höhen schwer zu ersteigen. Die Oheime und Brüder rieten ihm dringend, nicht weiter zu gehen. T'ai-tsu sprach: „Lidai ist ein Bruder unserer Familie, aber er hat uns aus eigenem Antriebe seinerseits Schaden zugefügt, ist abtrünnig geworden und hat den Hada als Wegweiser gebient. Wie kann das verziehen werden?“ Darauf ließ er Stufen in die Berge graben, in denen die Leute wie Fischschuppen geordnet übereinander standen. Die Pferde wurden an Stricke gebunden und über die Höhen gezogen. Als er vor der Stadt Joogihä angelangt war, schickte Lungdun (der früher gelegentlich des Zuges gegen die Stadt Turun verhindert hatte, daß die Krieger der Stadt Sarhû zu Hilfe kamen) Leute aus, um Lidai insgeheim zu verständigen. Als Lidai die Botschaft vernommen hatte, blies er das Horn und versammelte seine Krieger, stieg auf die Stadtmauer und wartete. Alle machten T'ai-tsu abermals Vorstellungen und sprachen: „Jene sind vorbereitet; sie anzugreifen ist nicht leicht. Unter diesen Umständen führe das Heer zurück.“ T'ai-tsu sprach: „Ich weiß sehr wohl, daß jene bereit sind, und bin doch gekommen. Warum ängstlich umkehren?“ Dann stellte er seine Leute auf ihre Posten, umzingelte die Stadt, griff an und nahm sie ein. Lidai nahm er gefangen, schenkte ihm aber das Leben und gewährte ihm obendrein Unterhalt.

4. Sommer, 6. Monat:¹ Eroberung der Mardunburg.

Einst hatte T'ai-tsu seine jüngere Schwester von derselben Mutter dem Gahāsanhašhû zur Frau gegeben. Als er die Stadt Joogihä eroberte, hatte sich Lungdun mit seiner Sippe zusammengetan, den Gahāsanhašhû unterwegs angehalten und ihn getötet. T'ai-tsu wollte die Seinigen sammeln, um die Gebeine einzubringen. Alle älteren und jüngeren Brüder der Geschlechter waren aber im Einverständnis mit Lungdun und niemand erschien. T'ai-tsu machte sich mit einigen Vertrauten auf den Weg. Lungdun, der zweite Sohn Boolangga's aus der Stadt Nimalan, hielt ihn an und sprach: „Alle Verwandten hassen dich. Warum hätte sonst deiner Schwester Mann den Tod erlitten? Du darfst nicht weiter gehen; ich fürchte, daß dir jemand ein Leid tun wird.“ T'ai-tsu hörte nicht darauf. Er legte den Harnisch an, sprang aufs Pferd, ritt auf einen der Stadtmauer im Süden gegenüberliegenden Hügel und jagte, den Bogen spannend, daher. Dann kehrte er

¹ Juli/August 1584.

wieder an den Fuß der Stadtmauer zurück und rief mit lauter Stimme: „Wer mir ein Leid tun will, der komme heraus!“ Alle zitterten vor Furcht und niemand traute sich heraus. Da nahm er die Gebeine an sich. Dann bekleidete der Herrscher die Leiche mit seinen eigenen kaiserlichen Sachen, Mütze, Schuhen, Unter- und Oberkleidern, und bestattete sie.

T'ai-tsu war sich seiner über alle Maßen gefährlichen Lage bewußt geworden. Den Umständen entsprechend mußte er seinen Aufenthalt wechseln und voller Besorgnis und Unruhe verbrachte er unter solchen Leuten seine Tage. Eines Nachts lag er auf seinem Lager, als er draußen vor der Tür ein Geräusch hörte. Er fuhr in die Kleider, stand auf und befahl, seine Kinder zu verstecken. Das Schwert am Gürtel und in der Hand Bogen und Pfeile trat er dann vorsichtig aus der Tür, verbarg sich neben dem Rauchauslaß und spähte aus. Es herrschte gerade völlige Dunkelheit und nichts war zu sehen. Nach einer Weile näherte sich ein Bösewicht der Stelle neben dem Rauchauslaß, im Scheine eines plötzlich aufleuchtenden Blizes war er deutlich zu erkennen. T'ai-tsu schlug ihn mit dem Rücken des Schwertes zu Boden und rief seinem Vertrauten Lohan zu, ihn zu fesseln. Lohan sprach: „Warum muß ich ihn fesseln? Er sollte getötet werden.“ T'ai-tsu sprach: „Wenn wir diesen Bösewicht töten, wird sein Herr mir offenbar Schwierigkeiten machen. Wenn er seine Krieger wider mich sammelt, werden meine paar Leute nicht widerstehen können.“ Und sich verstellend fragte er: „Bist du nicht Kinder stehlen gekommen?“ Der Bösewicht gab den Kinderdiebstahl zu. Lohan sprach wieder: „Lügen! In Wahrheit wollte er meinem Herrn ein Leid tun; er muß getötet werden.“ T'ai-tsu sprach: „Er ist wirklich ein Kinderdieb.“ Dann ließ er ihn frei und entfernte sich.

Wieder eines Abends, als er gerade schlafen wollte, spürte er mit einem Male eine innere Unruhe. Er erhob sich, zog einen kurzen Harnisch an und seine gewöhnlichen Kleider darüber und tat, als ob er den Abort aufsuchen wollte. Es war gerade Dämmerung und in der Dunkelheit vermochte er nichts zu unterscheiden. Nach längerem Hinsehen gewahrte er, daß sich neben dem Hoftor auf einem freien Platz am Heckenzaune ein Mensch verborgen hielt, als ob er dort aufpaßte und lauerte. Er spannte den Bogen und wartete. Bald darauf kam der Bösewicht näher. T'ai-tsu schoß auf ihn. Der Bösewicht blieb stehen und wich nach der Seite aus, so daß nur sein Kleid getroffen wurde. Erschreckt floh er. T'ai-tsu setzte ihm nach, durchbohrte ihn mit einem zweiten Pfeile beide Füße und streckte ihn zur Erde. Dann schlug er seinen Kopf, bis er schwindelig wurde, fesselte ihn und prügelte ihn durch. Auf Befragen gab jener T'su als seinen Namen an. Alle Brüder und Vertrauten sprachen: „Ihn zu töten, ist das wahrhaft Richtige. Warum ihn verprügeln?“ T'ai-tsu sprach: „Das ist etwas, was

ihr nicht verſteht. Wenn wir ihn töten, wird es zu einer neuen Fehde kommen. Wenn ſein Herr uns mit ſeinen Kriegern angreift, werden unfere aufgeſammelten Vorräte geplündert werden. Sind aber unfere Kornvorräte erſchöpft, ſo werden die Stammesgenoſſen auffäſſig werden. Werden die Stammesgenoſſen auffäſſig, ſo werden wir allein daſtehen. Wie wollen wir uns dann der Feinde erwehren? Weiter: wie kann ich dadurch, daß ich die Tötung eines Menſchen zulaffe, andern Leuten einen Vorwand liefern?“ Das Weſen des Herrſchers war zurückhaltend und wohlberednend wie in dieſem Falle.

Danach zog er an der Spitze von 400 Mann gegen Namjan, Samjan, Naſen und Wanjihan, um die Ermordung Gahaſanhahū's zu rächen, und griff die Mardunburg an. Dieſe Burg liegt auf der Höhe eines Berges am Rande unzugänglicher Schluchten. Da ließ er drei große Schilde herſtellen, um gegen Pfeile und Steine Schuß zu gewähren, ließ ſie aneinander halten und rückte ſo vor. Als ſie in den Hohlweg gekommen waren, teilte er einen Schild ab und ließ ihn vorausgehen; die andern folgten nach. Über zehn Fuß vor der Befefigung wurde der Weg noch enger. Er teilte die drei Schilde und ließ ſie einzeln hintereinander vorgehen. Von der feindlichen Befefigung fielen Steine und Baumſtämme durcheinander herab, ſo daß der vorderſte Schild eingedrückt wurde. Die Krieger ſprangen nach rückwärts unter den zweiten, aber auch der zweite Schild wurde eingedrückt. Da gingen ſie unter den dritten Schild zurück. Weil ſich die Krieger aber ſo alle auf einen Haufen ſammelten, reichte der Schild zu ihrer Deckung nicht aus und es war ſchwer, den Angriff nach oben vorzutragen. T'ai-tſu ſtand am Fuße der Befefigung, über zehn Schritte davon entfernt. Dort war ein gut zwei Fuß langer Holzloß, der ſeine Beine deckte. Er entſandte einen Pfeil, traf Naſen, den Herrn der Burg, ins Geſicht und durchbohrte das Ohr. Dann ſtreckte er noch vier Mann mit Pfeiſchüſſen nieder. Als die feindlichen Krieger darauf einhielten, führte T'ai-tſu ſeine Leute rings um die Burg, ſchloß ſie ein und ſchnitt den Weg zum Waſſer ab. Bis zum Tage unternahm er Angriffe. In der folgenden Nacht befahl er ſeinen Kriegern, barfuß die Seiten des Berges zu erklettern und emporzubringen. So nahm er die Mardunburg. Naſen und Wanjihan flohen nach Jaiſihan.

5. Herbf, 9. Monat:¹ Eroberung der Stadt Onggolo des Donggoſtammes.

Mhana, der zweite Sohn Booſi's von Janggih, war anfangs hingegangen, um ſich die jüngere Schweſter Baſhan's, des Häuptlings des Saſdagaſ, zur Frau auszubitten. Baſhan ſprach: „Mhana's Haus iſt arm“ und verweigerte ſeine Zuſtimmung. Danach gab er das Mädchen Eleji, dem

¹ Oktober 1584.

Sohne des Häuptlings Kocobahan vom Donggostamme, zum Weibe. Später wurde Eleji, als er einmal Baxhan besucht hatte, auf dem Rückwege beim Berge Abdari-ala von neun Räubern des Etu-aru-Stammes getötet. Unter den Räubern war einer, der mit Ahana den gleichen Namen hatte. Die Räuber riefen sich gegenseitig. Die das gehört hatten, hinterbrachten es Kocobahan. Kocobahan sprach: „Mein Sohn hatte das Mädchen geheiratet, um das früher der Ringguta Ahana gefreit hatte: darum ist er getötet worden.“ Der Habathan Wan schickte Leute und ließ Kocobahan melden: „Dein Sohn, der ist von neun Räubern des Etu-aru-Stammes getötet worden. Ich werde sie ergreifen und dir übergeben, damit du für die Untat Rache nimmst. Schließe dich mir an.“ Kocobahan sprach: „Das sind sicher Vügen der Ringgutaleute. Warum nicht den Hada ein Geschenk von Gold und Seidenstoffen senden? Wenn sie die neun Räuber ergreifen und mir ausliefern, zahle ich sicherlich das Doppelte an Gold und Seidenstoffen als Entschädigung.“ Als Socangga von Holo-gaſan diese Worte vernommen hatte, schickte er insgeheim Leute, die fälschlich sagten: „Dein Sohn ist von Elebengge und Eſcingge aus meinem Stamme getötet worden. Wenn du mir das Gold und die Seidenstoffe gibst, werde ich diese beiden Männer töten.“ Kocobahan sprach: „Der Habathan Wan sagt, daß neun Räuber des Etu-aru-Stammes meinen Sohn getötet haben. Ihr Ringgutaleute belügt mich alle zusammen.“ Darauf kam er zur Fehde. Er führte Krieger heran und plünderte den Ost- und den Südgau der Ringguta-Beile beide. Da die Beile kaum Widerstand zu leisten vermochten, beratschlagten sie mit Ring-tſu¹ und sprachen: „Wir sind demselben Urahn entsprossen und wohnen gesondert an zwölf Plätzen. Wir liegen ganz verstreut. Wir müssen unsere Sippe an einem Wohnort versammeln, um uns alle gegenseitig zu schützen.“ Als man so beschloß, war Socangga's zweiter Sohn Utai damit nicht einverstanden und sprach: „Wie kann man an einem einzigen Orte wohnen? Soll für die Zukunft nicht mehr auf Anwachsen der Viehherden und Zunahme des Eigentums gerechnet werden? Man muß jetzt nicht auf einem Haufen wohnen. Zweckmäßiger ist es, vom Habathan Wan Krieger zu leihen.“ Der Habathan Wan war Utai's Schwiegervater. Darauf liehen sie sich Krieger, griffen die Donggo an und nahmen mehrere ihrer Burgen.

Unser Herrscherhaus war ursprünglich mit dem Habathan Wan gegenseitig verschwägert. Das Ansehen und der Einfluß beider waren gleich. Nach dem Ausleihen der Krieger zeigte sich aber Verfall. Als im Jahre Kuei-wei Habatkrieger unsere Burg Hâji plünderten, wurden sie von unsern

¹ Da Ring-tſu 1588 bei Gure getötet wurde, muß die Erzählung vor dieser Zeit spielen.

Truppen geschlagen. Der Häuptling des Donggostammes sprach: „Früher haben sich die Mingguta-Beile Hada-Krieger geliebt, um uns anzugreifen, und haben mehrere unserer Burgen genommen; jetzt liegen sie mit der Hada-nation in Fehde. Wir müssen die günstige Gelegenheit benutzen und sie angreifen.“ Er ließ Pfeile in Schlangengift tauchen als Vorbereitung zum Kampfe, als gerade in seinem Stamme innere Unruhen ausbrachen. Auf die Kunde davon entwickelte T'ai-tsu den Seinigen seine Pläne und sprach: „Im Donggostamme sind Unruhen ausgebrochen, es ist die rechte Zeit zum Angriff.“ Die Seinigen sprachen mahnend: „Truppen sind noch nicht leicht in jene Gegend gezogen. Haben wir Glück und siegen wir, so ist alles gut; wenn wir aber verlieren, was sollen wir dann anfangen?“ T'ai-tsu sprach: „Ist es nicht besser, bei günstiger Gelegenheit zuerst loszuschlagen, als zu warten, bis jene Truppen gegen uns angehäuft haben?“ Da sprachen alle: „Gut!“ Darauf setzte er sich persönlich an die Spitze von 500 Kriegern und brach auf.

Der Stammeshäuptling Nhai Bajan versammelte 400 Krieger in der von ihm bewohnten Stadt Cijida, schloß die Tore und wartete ab. Unsere Krieger belagerten ihn. Als die Stadt kurz vor dem Falle war, trat ein großer Schnee ein und der Angriff wurde aufgegeben. T'ai-tsu befahl den Seinigen, vorauf heimzukehren, und behielt zwölf Mann, ihm zu folgen. Mit diesen versteckte er sich in dichtem Rauch. Die Leute in der Stadt sagten: „Die Soldaten sind abgezogen“ und kamen in Scharen heraus. T'ai-tsu drang voll Ungeflüm auf sie ein, köpfte vier Mann und erbeutete zwei Harnische.

Es begab sich, daß Sunjacin Gwanggun vom Wanggihastamme kam und die Bitte vortrug: „Die Onggolo sind meine Feinde. Ich bin früher einmal von ihnen gefesselt worden. Ich flehe dich an, hilf mir mit fünfhundert Mann, sie zu zerbrechen!“ T'ai-tsu überlegte und brachte dann eine solche Anzahl Krieger auf, weil ihm die Gelegenheit günstig schien, eine Gegend zu unterwerfen. Dann rückte er mit seinen Kriegern in der Nacht schnell an Ort und Stelle. Sunjacin Gwanggun hatte einen Neffen Daidu Mergen, der heimlich Boten nach der Stadt der Onggolo schickte. Daher wußte man dort die Ankunft unseres Heeres vorher, sammelte die Krieger und zog alles in die Stadt hinein. Unser Heer legte Feuer an, um die Holztürme der Stadtmauer und die Strohütten der Dörfer in Asche zu legen. T'ai-tsu war auf das Dach eines Hauses gestiegen und schoß mit dem Bogen in die Stadt hinein. In der Stadt schoß Erguweni aus einem Versteck einen Pfeil auf T'ai-tsu, traf seinen Kopf und durchbohrte den Helm. Als T'ai-tsu den Pfeil herauszog, sah er den Gegner in großen Sähen vorüber-eilen. Da kam er mit dem Pfeil, den er soeben herausgezogen hatte, zuvor und durchschloß ihm den Schenkel, so daß er als Opfer der Sehne zu

Boden sank. T'ai-tsu war verwundet und das Blut rann ihm bis auf die Füße herab. Trotzdem ließ er nicht ab vom mörderischen Kampfe. Unter den Feinden war ferner ein gewisser Loko, der sich in einem Rauchfang verborgen hatte und von dort plötzlich einen Pfeil schickte. Er hielt auf T'ai-tsu. Zischend durchschlug das Geschloß das Panzerhemd und bohrte sich in den Nacken. T'ai-tsu zog den Pfeil heraus, dessen Spitze sich hafenförmig gekrümmt hatte. Klumpen von Blut und Fleisch flossen herab. Die Seinigen kamen voll Schrecken eiligst heran, um das Haus zu ersteigen und ihn unter den Armen zu stützen; T'ai-tsu aber befahl ihnen, zu bleiben, weil er fürchtete, daß die Feinde es merkten. Zu der Zeit sprubelte ihm das Blut vom Nacken herab wie ausgegossen. Mit einer Hand die Wunde pressend, mit der andern den Bogen haltend stieg er hinab; zwei Mann stützten ihn beim Gehen. Plötzlich wurde er ohnmächtig und fiel zur Erde. Alle Würdenträger waren aufs tiefste erschrocken und machten sich gegenseitig heftige Vorwürfe. Nachdem er ein wenig zum Bewußtsein gekommen, wurde die Wunde verbunden. Viermal wurde er bewußtlos und erholte sich wieder; jedesmal wenn er sich erholt hatte, trank er Wasser. Den ganzen Tag und die ganze Nacht über wollte das Blut durchaus nicht zum Stehen kommen und der Verband der Wunde war über einen Zoll dick. Da gab er die Eroberung der Stadt auf und kehrte heim.

Als T'ai-tsu's Wunde geheilt war, zog er abermals mit Kriegern aus, eroberte die Stadt Onggolo und nahm Erguweni und Loko gefangen. Die Würdenträger baten ihn, sie mit dem Tode zu bestrafen. T'ai-tsu sprach: „Als die beiden Feinde mit mir die Waffen kreuzten, war ihr Trachten auf die Erlangung des Sieges gerichtet und sie hatten Grund zu ihrem Vorhaben, als sie auf mich schossen. Wenn ich sie jetzt in meinen Dienst nehme, werden sie wohl keinen Anlaß mehr haben, auf mich als Feind zu schießen. Wenn so tapfere und mutige Männer einmal von der Schärfe des Speeres oder Pfeiles in der Schlacht fallen, wird das um so mehr zu beklagen sein. Warum sollten sie, weil sie auf mich geschossen haben, getötet werden?“ Darauf übertrug er Erguweni und Loko je ein Niru¹ mit dem Kommando über dreihundert Mann. Alle Würdenträger priesen die hohe Tugend des Herrschers.

6. Jahr T-hu, Frühling, 2. Monat:² Zug gegen Jaifihan.³ Našen und Bamuni erhalten ihre Strafe.

Nach der Niederlage im Kampfe um die Mardunburg war Našen anfänglich von dort zu Bamuni, dem Haupte der Burg Jaifihan šancin, ge-

¹ Das Wort niru kommt schon im Jüden vor, vgl. Grube a. a. O. Das Ts'ing-wen-tzung-hui definiert niru als einen zur Jagd auf Tiere gebrauchten Pfeil, der größer ist als die zum Scheibenschießen verwandten. In der mandschurischen Heeresverfassung bedeutet niru eine Kompagnie.

² März 1585.

³ 120 Li nordwestlich von Yenden.

flüchtet. Daraufhin nahm T'ai-tſu an der Spitze von fünfundzwanzig gepanzerten Reitern und fünfzig Mann Fußvolt die Burg Jaiſihan. Die Burgbewohner waren darauf vorbereitet geweſen; ſo kehrte man, ohne jemand ergriffen zu haben, heim. Die drei Städte Sarhû, Dunggihä und Barde brachten nun mit Jaiſihan zuſammen 400 Mann auf und kamen bis in die Ebene am Berge Tairan ſüdlich von Jaiſihan nachgeſetzt. Naſen und Bamuni drangen beim Zuſammenstoß ungeſtüm in unſer Fußvolt ein und ſprengten ſchnell nach vorn. Als T'ai-tſu ſie ſah, ritt er allein zurück und hieb auf Naſen ein. Naſen erreichte ihn mit ſeiner Klinge zuerſt und durchſchlug die Peitsche, die T'ai-tſu in der Hand hatte. T'ai-tſu ſchwang ſein Schwert und durchhieb ihm den Unterarm, ſo daß er vom Pferde ſtürzte und ſtarb. Dann traf er Bamuni mit einem Pfeile und tötete ihn. Die Feinde ſtuſten und blieben ſtehen. Unſere Panzerreiter ſprachen: „Die Pferde ſind am Ende ihrer Kräfte. Was ſollen wir tun?“ T'ai-tſu ſprach: „Siht ab, damit es ausſieht, als ob ihr Pfeile ſammelt. Führt die Pferde langſam über den Bergrücken, tränkt ſie mit Salzwaffer, füttert mit geröſtetem Mehl und laßt ſie ausruhen. Ich bleibe hier, den Feind aufzuhalten.“ Darauf zog unſer Heer voraus. T'ai-tſu hielt zu Pferde neben Naſen's Leiche. Die Menge rief ihm zu: „Tötet ihn! Will er noch jenes Mannes Fleiſch eſſen? Warum geht er nicht? Warte nur, wir werden ſeine Gebeine holen!“ Da ging T'ai-tſu und, die Augen auf die Menge gerichtet, ſprach er: „Naſen war mein Feind. Nachdem ich ihn jetzt getötet habe, wäre es auch recht, ſein Fleiſch zu eſſen.“ Da T'ai-tſu dachte, daß unſer Heer noch nicht weit genug voraus wäre, nahm er ſieben Mann und verſteckte ſie ſo, daß im Stehen die Helme ganz hervorlugten. Als Naſen's Stammesgenoſſen das ſahen, riefen ſie: „Ihr legt einen Hinterhalt, wir wiſſen es ſchon!“ Unter lauten Ruſen zogen ſie ſich zurück. T'ai-tſu aber führte ſeine Leute langſam heim und ließ auch nicht ein einziges Pferd im Stiche.

7. Sommer, 4. Monat:¹ Niederlage der Truppen aller Gaue des Jecenſtammes am Südberge von Jaiſihan.

Als T'ai-tſu mit 500 Mann Reitern und Fußvolt gegen den Jecenſtamm zog, war gerade Hochwaffer. Er ließ die Seinigen umkehren und behielt nur 50 Mann mit wattierten Harniſchen und 30 Mann mit Eiſenpanzern, inſgeſamt 80 Mann, bei ſich, bemächtigte ſich des Landes und rückte vor. Es war da Sukulaihû aus Gihaha, der heimlich hinging, es den fünf Städten Jamoho, Janggiha, Barde, Sarhû und Jaiſihan zu melden, die darauf

¹ Mai 1585.

ihre Truppen zur Abwehr vereinten. Als unser Rundschafter Nenggude erfahren hatte, daß die Truppen aller Gaue sich sammelten, machte er sich schleunigst auf, dies zu melden, ritt aber in der Eile auf einem andern Wege fehl. T'ai-tsu führte seine Krieger in Eilmärschen vor. Als er von weitem sah, daß die Feinde über 800 Mann zählten, stellte er seine Leute vom Hun-ho-Flusse bei Jaisihan bis zum Südberge auf. Jacin und Sangguri, zwei Enkel Boolangga's aus Mimalan, gerieten beim Anblick der Menge der Feinde in große Bangigkeit, lösten ihre Harnische und gaben sie ab. T'ai-tsu sprach voller Zorn: „In Friedenszeiten spielt ihr unter euren Brüdern und Dorfgenossen die Helden. Warum bangt ihr jetzt vorm Kampfe vor der Menge der Feinde, löst eure Harnische und gebt sie ab?“ Dann ergriff er selber die Standarte und ging als Erster voran. Die nächsten Gegner streckte er vom Pferde und kam, sein Roß treibend, dann zurückgesprengt. Mit seinem jüngeren Bruder Murhaci und den Gefolgsleuten Yenbulu und Ulingga stürmte er vorwärts in das Getümmel, sandte voll ungezügelter Tapferkeit Pfeile in die Menge der Feinde und enthauptete über zwanzig Mann. Die Feinde strömten in voller Auflösung zurück, machten einander den Übergang über den Hun-ho streitig und brachten sich in Sicherheit. T'ai-tsu war sehr erhitzt und nahm den Helm ab. Da er keine Zeit fand, den Harnisch zu lösen, riß er mit der Hand die Schlaufen auf, setzte sich nieder und ruhte sich aus. Als darauf die Truppenführer zu ihm kamen, sprachen sie alle: „Man muß den Sieg zu kräftiger Verfolgung benutzen.“ T'ai-tsu war über ihr spätes Kommen erzürnt und gab keine Zustimmung zu erkennen. Ehe noch die Ruhepause beendet war, setzte er den Helm wieder auf, führte seine Leute über den Fluß und erstieg das Ufer. Mit Murhaci und den andern setzte er den Feinden nach und trennte 45 Häupter vom Rumpfe. Als er auf der Verfolgung bis Girin-hada gelangt war, sah er fünfzehn feindliche Krieger auf einem Seitenpfade nahen. T'ai-tsu nahm die Quasten vom Helm herunter, versteckte sich und wartete. Dann schoß er auf den nächsten Mann, durchbohrte ihm die Wirbelsäule und tötete ihn. Murhaci erschoss gleichfalls einen Mann. Die übrigen stürzten alle in den Abgrund und kamen um. T'ai-tsu sprach zu Yenbulu und den andern: „Im heutigen Kampfe ist von vier Mann ein Haufen von 800 Mann besiegt worden. Das ist, weil der Himmel mir hilft.“

8. Jahr Ping-sü; Herbst, 7. Monat:¹ Eroberung der Stadt Olhon. Nitan Wailan ereilt die Strafe.

Als Nitan Wailan zuerst von Gihaban nach dem Mingorte Fu-schun flüchtete, waren ihm die Mingtruppen entgegengetreten und hatten ihm den

¹ August/September 1586.

Übertritt in ihr Gebiet verwehrt. Seine Sippengenossen und diejenigen, welche gewöhnlich Gefolgsleute unserer Nation waren, redeten miteinander und sprachen: „Nikan Wailan ist vordem von dem Ts'ung-jui Beile mit Streitmacht verfolgt und so in die Enge getrieben worden, daß er beinahe sein Leben verlor. Er lief zu den Ming. Die Ming wollten ihn aber nicht haben und trieben ihn obendrein zurück. Wie werden sie ihm erlauben, zu Gihaban eine Stadt zu bauen, und ihn zum Herrn der Mandschunation machen?“ Daraufkehrten sich alle von ihm ab. Nikan Wailan bekam es mit der Angst und entwich mit seinem Sohne und einigen nahen Verwandten und Brüdern nach dem Orte Olhon, wo er eine Stadt baute und Wohnung nahm. T'ai-tsu wollte dorthin gegen ihn ziehen. Da aber alle Stämme, die er durchschreiten mußte, mit ihm in Fehde lagen, besorgte er, daß Hindernisse ihn aufhalten würden, und zog zunächst gegen die Burg Antu-Guwalgiha-sancin des Sufuhufußstammes. Er eroberte sie und ließ den Burgherrn Nomohun enthaupten. Dann griff er die Burg Weihun-sancin des Hunehestammes an und nahm sie ein. Ferner griff er dann die Stadt Tomoho des Jecenstammes an. Als bei einem Gewitterregen zwei Soldaten vom Blitz erschlagen wurden, kehrte er mit dem Heere um und ließ einige Tage verstreichen. Dann rückte T'ai-tsu wieder mit seinen Truppen vor und forderte zur Übergabe auf. Der feindliche Haufe bat, sich unterwerfen zu dürfen. Darauf zogen die bis dahin feindlichen Nachbarstämme auf dem kürzesten Wege vor die Stadt Olhon. Zu der Zeit hatte sich Nikan Wailan schon anderswohin begeben. Vor der Stadt waren über vierzig Leute, die sich vor den Truppen in Sicherheit bringen wollten. Sie trugen Bogen und Pfeile, voran ging ein Mann mit einem großen Filzhut und einem blauen wattierten Harnisch. Als T'ai-tsu diesen sah, glaubte er, es wäre Nikan Wailan. Wie er voller Ungestüm auf ihn losstürzte, wurde er von vierzig Mann umzingelt und bedrängt. Alle Pfeile waren verschossen und T'ai-tsu blutete aus mehr als dreißig Wunden; obwohl ihm Brust und Schulter verletzt waren, stand er nicht vom mörderischen Kampfe ab und wich nicht zurück. Er erschoss acht Mann und köpfte einen, die übrigen brachten sich durch Flucht in Sicherheit. Dann eroberte er die Stadt Olhon und forschte nach Nikan Wailan, ohne seiner habhaft zu werden. Er ließ in der Stadt neunzehn Chinesen enthaupten und nahm sechs von Pfeilen Getroffene gefangen, denen er die Pfeile tief hineintrieb. Dann ließ er die Grenzbehörden der Ming den Allerhöchsten Befehl übermitteln, Nikan Wailan zu ergreifen und ihm auszuliefern, widrigenfalls er Truppen aufbringen und gegen die Ming ziehen werde. Daraufkehrte er mit dem Heere um.

Die Grenzbehörden schickten einen Gesandten mit der Antwort: „Da Nikan Wailan sich uns unterworfen hat, ist seine Festnahme und Auslieferung

nicht angängig. Komm selber und töte ihn, wenn es dir beliebt.“ T'ai-tsu sprach: „Euch kann man nicht auf den Grund kommen. Ihr seid doch im Begriff, mich zu belügen.“ Der Gesandte entgegnete, es sei nicht nötig, daß er in Person hinginge; er möge nur ein paar Soldaten schicken, die ihn festnehmen und fortschafften. Darauf befahl der Herrscher Jaisa, mit vierzig Mann hinzugehen. Als Nikan Wailan die Ankunft unserer Krieger erfuhr, wollte er auf einen Turm steigen und sich verstecken. Die Mingleute ließen ihn aber nicht auf den Turm und entfernten die Leiter.¹ Da enthauptete Jaisa Nikan Wailan, nahm das Haupt an sich und brachte es dar.

Von diesem Jahre an zahlten die Ming einen Tribut von achthundert Unzen Silber und fünfzehn Ballen drachengemusterten Seidenstoffen, um den Frieden und die Freundschaft zu erhalten.

¹ Es ist wohl an einem der etwa 3—4 m hohen Warttürme zu denken, die von außen auf Leitern erstiegen wurden, die man hinter sich in die Höhe zog. Solche Türme sind noch heute in Nordchina vielfach erhalten.

Gedichte von Tu Fu

aus 杜詩註解 des 淦陽張 und 潛上若

überfetzt von E. von Sach.¹

13. 送裴二虬 usw. Dem P'ei Ch'iu, neuernanntem Gouverneur von Wên-chou (Chetiang) zum Abschied (II 17 r).

Wo liegt der Pavillon von Ku Hsü (Einsame Insel, 4 Meilen südlich von Wên-chou)?

Am fernen Horizonte zwischen Wasser und Luft!

Mein alter Freund, du gehst als Beamter dahin —

Mit wem wirst du in jenen fernen Gegenden zusammen sein?

Unter den zurückgezogenen Beamten wirst du Mei Fu (vgl. Giles, B. D. 1507) begegnen,

Und bei deinen Bergwanderungen wirst du des Hsieh Ling-yün (G., B. D. Nr. 739) gedenken.

Ich möchte auch später auf flachem Boote dahinfahren,

Die Angelrute ergreifen und auf den Herbstwind warten.

14. 江梅 Die Pflaumenblüten des Stromes (XVIII 6 v).

Der innere Teil der Pflaumenblüte erschließt sich vor dem La-Feste²;

Die Pflaumenblüten sind nach Neujahr zahlreich.

Sie wissen die Absichten des Frühlings am frühesten;

Warum verschärfen sie das Leid des Wanderers?

Sie haben ursprünglich gleiche Farbe mit den schneebedeckten Bäumen,

Sie eilen — vom Winde des Stromes gepflückt — mit den Wellen zusammen dahin.

Ich kann die alte Heimat nicht wiedersehen,

Und meine Trauer ist in den Schluchten von Wu-hsia berghoch gewachsen.

15. 夜 Nacht (XVII 11 r).

Ein mächtiger Wind stürmt gegen das steile Ufer;

Das Licht der Kerze erscheint im kalten Zimmer klein.

Die Affen des Bergrückens verbringen die Nacht, wo kein Reif sie trifft;

Die Vögel des Stromes fliegen noch spät in der Nacht herum.

¹ S. Dg. IX. 1/2.

² Vgl. S. 258 Nr. 25.

Einsam sitze ich neben meinem starken Schwerte
 Und bejammere in einem Klagegedichte meine Armut („meine kurzen Kleider“
 wie einst Ning Ch'i, Pétillon, S. 225).
 Kriegsgetümmel umtost den Kaiserpalast,
 Das mannhafte Herz des Weißkopfes bäumt sich dagegen auf.

16. 野望 **Blid über das Land** (VIII 17 r).

(Ich sehe) den leuchtenden Schnee der westlichen Berge (westlich von
 Ch'êng-tu-fu) und die drei umwallten Lager,
 Das südliche Ufer des klaren Stromes und die Wan-li-ch'iao-Brücke.
 Infolge des Kriegsgetümmels bin ich von meinen Brüdern getrennt;
 Meine Tränen fließen am Ende der Welt und ich lebe in der Ferne allein
 für mich.
 Nur alt werde ich und habe für viel Krankheit zu sorgen
 Und habe doch noch nicht das kleinste Werk vollbracht, um die Gnade des
 erhabenen Herrscherhauses zu vergelten.
 Ich reite oft zu Pferde hinaus in das Land und lasse mein Auge schweifen,
 so weit es reicht —
 Ich kann es nicht ertragen, daß die Lage täglich trauriger wird.

17. 少年行 **Der Junter** (VII 30 v).

Lache nicht über den alten Tonkrug des Bauern!
 Seit er Wein enthält, sind Söhne und Enkel aufgewachsen.
 Silber- und Jadedrüge ausgießen, schreckt das menschliche Auge.
 Schließlich ist der Rausch aus beiden gleich, und man schläft (trunken) an
 der Wurzel des Bambus.

18. 少年行 **Der Junter** (VIII 35 r).

Wer ist der blasser Junter auf dem Pferde?
 Vor den Stufen steigt er ab und setzt sich zu den Leuten auf die Bank,
 Nennt seinen Namen nicht, ist gar grob und ungeschliffen,
 Zeigt nur auf den Silberkrug und verlangt zu trinken.

19. 狂夫 **Der Narr** (VII 4 v).

Westlich von der Wanli-Brücke liegt eine Strohütte.
 Das Wasser der Pai-hwa-Schlucht ist mein Ts'ang-lang (vgl. Legge II², 299)
 Die kühlen grünen Bambus sind voll weltentrückter Ruhe,
 Die vom Regen durchnähten roten Lotus verbreiten einen zarten Wohl-
 geruch.

Die Briefe vom reichbesoldeten alten Freunde haben zu kommen aufgehört,
 Die an Hunger gewöhnten Kinder zeigen blasser Gesichter.
 Der am liebsten in der Gasse stürbe (Chav. M. hist. V, 112), ist ganz gleichgültig geworden,
 Der scherzend sich einen Narren nannte, ist alt und närrisch geworden.

20. 題壁上韋偃畫馬歌 **An die Wand geschriebenes Lied auf ein Pferde-
 bild des Wei Yen¹ (VII 13 r).**

Meister Wei Yen verfolgt andere Neigungen als ich,
 Doch er weiß, daß ich seine unvergleichliche Malerei liebe.
 Scherzend reicht man ihm einen stumpfen Pinsel, um ein herrliches Roß
 zu malen,
 Und plötzlich sieht man zwei Renner aus der Ostwand hervorkommen.
 Der eine frißt Gras, der andere wiehert,
 Und ruhig betrachtet man ihre tausend Meilen über Schnee laufenden Hufe.
 Wo kann man in den jetzigen gefährlichen Zeiten wirklich solche Pferde be-
 kommen,
 Die mit ihren Herren zusammen leben und auch zusammen sterben?

21. 百憂集行 **Die Ansammlung von hundert Sorgen (VIII 4 v).**

Ich gedenke der Zeit, da ich fünfzehn Jahre alt war und im Herzen
 noch ein Kind;
 Kräftig war ich wie ein gelbes Kalb und sprang bald hierhin, bald dorthin;
 Wenn im achten Monat Birnen und Datteln im Vorhofe reif waren,
 Konnte ich an einem Tage tausendmal auf die Bäume klettern.
 Jetzt bin ich plötzlich fünfzig Jahre alt geworden,
 Sitze und liege sehr viel, stehe und gehe nur wenig.
 Gezwungen lachend unterhalte ich mich mit meinem Hausherrn (dem Gouverneur)
 Und betrachte traurig den Rest meines Lebens, wo hundert Sorgen sich
 häufen.
 Wenn ich die Stube betrete, sind — wie früher — die vier Wände öde und
 leer,
 Und meine alte Gattin blickt mit demselben (sorgenvollen) Gesichtsausdruck
 auf mich.
 Mein dummer Bub weiß noch nicht, wie sich ein Sohn gegen den Vater zu
 benehmen hat,
 Zornig schreiend fordert er sein Essen und weint an der Küchentür.

¹ Vgl. HIRTH, Scraps from a collector's note book.

22. 病馬 Das kranke Pferd (VI 24).

Lange habe ich dich geritten;
Im Winter tief in den Bergpässen
Und im Staube (der Ebene) hast du stets alle deine Kräfte aufgeboten,
Und jetzt im Alter hat Krankheit dein Innres angetastet.
Was Bau und Farbe betrifft, zeigst du keinen Unterschied von anderen
Pferden,
Aber treu und gehorsam bist du bis heute geblieben.
Die Natur mit ihren Geheimnissen ist niemals leicht —
Darüber betroffen, bin ich ganz in Gedanken versunken.

23. 瘦馬行 Der magere Gaul (III 45).

Der magere Gaul auf dem östlichen Vorstadtfelde macht mir Kummer,
Seine Knochen stehen ihm heraus wie Mauerpfeiler.
Da seine Beine gebunden sind, muß er sich bei Bewegungen neigen —
Hat er da etwa noch die Absicht, sich empor zu bäumen?
Betrachtet man die sechs eingebrannten Stempel genau, so finden sich,
ärarische Zeichen;
Allgemein wird gesagt, er sei von den Truppen an der Wegseite zurückgelassen
worden.
Seine Haut von Narben, Wunden und Rot bedeckt,
Sein Haar glanzlos — so steht er verlassen inmitten von Schnee und Eis.
Im Vorjahre verfolgte er noch stürmisch die letzten Feinde,
Denn ein edler Renner ist nicht gewohnt, nicht die Führung zu übernehmen.
Die Offiziere reiten meistens Pferde der kaiserlichen Marställe,
Und traurig befürchte ich, daß er ein kranker Bucephalus sei.
Als er an der Residenz wie an einem Erdklumpen stolz vorbeisprengte, tat
er wohl einen Fehltritt;
Daß er dann verworfen wurde, konnte er nicht hindern.
Sieht er Menschen, so blickt er traurig drein, als wollte er seinen Jammer
mitteilen,
Daß sein früherer Besitzer ihn irrtümlich für wertlos erachtet.
Trotz des Winters hat man ihn in die Weite getrieben, wo sich ihm Wild-
gänse zugesellen —
Bei Sonnenuntergang wird er in keinen Stall gebracht, und Raben picken
seine Wunden.
Wer immer ihn jetzt pflegen will, dem wird er bis zum Tode treu dienen;
Versuche es nur noch einmal im kommenden Frühjahr, wenn das Gras
wieder gewachsen ist.

24. 畫鳥行 **Der gemalte Geier** (III 46 v).

In der hohen Halle sieht man einen lebenden Geier,
 Der seine alten Knochen lebhaft bewegt.
 Man erstaunt gerade, daß er keinen Stützpunkt hat —
 Wie kommt es nur, daß er so scharf umrissen dasteht?
 Da bemerkt man erst, daß es die Kunst des Malers war,
 Der der Schöpfung gewandt die Geheimnisse abgelauscht
 Und diese wunderbar auffallende Gestalt gezeichnet hat,
 Die nun dein Auge so ganz erfüllt.
 Vögel bevölkern die Zweige der Bäume,
 Und in ihrer lustigen Höhe befürchten sie, daß er plötzlich herauskommt.
 Mit vorgeneigten Köpfchen blicken sie nach dem blauen Firmament:
 Wie kann sich all dies Gefieder vor ihm verstecken?
 Seine langen Schwanzfedern sehen wie Schwerter aus,
 Mit ihrer Hilfe kann er den Bereich der Menschen verlassen.
 (Und doch,) Himmel und Erde sind umsonst so ausgedehnt,
 Denn es ist leider alles nur Malerei.
 Meine Gedanken verlieren sich im weiten Horizonte (da wo Wolken und
 Sand ineinander übergehen).
 Freilich ist er ein Geschöpf der Nebel und Dünste.
 Warum beunruhigt mich das in meinen jetzigen Betrachtungen?
 Betrübt wandre ich allein in meine Gedanken versunken.

25. 臘日 **Der La-Festtag**¹ (III 47).

Sonst ist am La-Festtage die warme Jahreszeit noch weit,
 Dieses Jahr ist am La-Festtage schon aller Frost aufgetaut.
 Nur die Taglilie maßt sich die Farbe des Schnees an,
 Und der Glanz des Frühlings kommt an den Weidenzweigen bescheiden zum
 Vorschein.
 Mich dem Weine hingebend, gedente ich die schöne Nacht im Rausche zu ver-
 bringen
 Und (in Gedanken) nach Hause zurückzukehren, wenn gerade die Audienz im
 Kaiserpalaste zu Ende ist.
 Zahnpasten und Gesichtsalben sind Geschenke der kaiserlichen Gnade,
 Die in grünen Tuben und silbernen Dosen vom höchsten Himmel herunter-
 kommen.

¹ Der Tag, an dem das Winteropfer für die Verstorbenen stattfindet.

26. 龍門 u. s. w. **Der Lung-mên-Berg** (I 8 r).

Der Lung-mên-Berg liegt in seiner Schroffheit quer über dem Lande;
 Man sieht die Bäume der Poststation über der Stadtmauer hervorkommen.
 Das ganze Landschaftsbild verrät die Nähe des kaiserlichen Wohnsitzes,
 An den buddhistischen Tempeln zeigen sich Gold und Silber.
 Mit der Zeit hat sich das Aussehen wiederholt geändert,
 Nur die Berge und Flüsse erscheinen täglich von neuem in ihrer Unvergänglichkeit.

Geschäftige Menschen treffen einander auf den Wegen.

Wie oft noch — und die vom Schicksal bestimmte Länge des Lebens ist zu Ende.

27. 宣政殿退朝晚出左掖 **Von der Audienz im Hsüan-chêng-Palaste zurückkehrend, verlasse ich spät abends den linken Flügel der Kaiserstadt.** (IV 3 r).

Die Goldschrift über der Pforte des Kaiserhofes glitzert wie Sonnenlicht,
 Die roten Federfahnen erhöhen den Glanz und Duft des Frühlings im Palaste.

Die wohlriechenden Kräuter in der verbotenen Stadt werden vom tief herabhängenden Gürtelschmuck der Audienzbefucher gestreift,

Der Rauch aus Weihrauchfässern steigt in feinem Strome auf und verbleibt in wandernden Fäden.

Die Wolke über dem Pênglai-Palaste zeigt stets (die glückbringenden) fünf Farben,

Der Schnee auf der Chih-ch'iao-Luftwarte ist schon lange geschmolzen.

Die zur Audienz erschienenen Beamten ziehen sich langsamen Schrittes in die mit blauen Schnitzereien verzierten Pforten ihrer Kanzleien zurück.

Auch ich kehre gemächlich zum Essen heim und bin immer spät beim Verlassen der Kaiserstadt.

28. 曲江對酒 **Weintrinkend am Mäandersee** (IV 9 r).

Am Ufer des Mäandersees, außerhalb des kaiserlichen Parkes, sitze ich und vergesse die Rückkehr,

Der Kristallpalast erscheint in verschwommener Entfernung.

Die Pfirsichblüten folgen den Weidenblüten unmittelbar in ihrem Fall,

Der gelbe Vogel fliegt oft mit dem weißen zusammen auf.

Ich überlasse mich dem Weine und bin längst entschlossen, die mich verschmähenden Menschen auch aufzugeben;

Nun ich des Hofes müde, ist mir so recht mein Unterschied von der übrigen Welt klar.

Als kleiner Beamter fühle ich um so mehr, wie weit das Paradies ist,
Es schmerzt mich nur, daß ich bei meinem Alter noch immer nicht von dieser Laufbahn Abschied nehmen kann.

29. 曲江值雨 **Bei Regen am Mäandersee** (IV 9 v).

Die über der Stadt schwebende Frühlingswolke erstreckt sich auch über die Mauer des kaiserlichen Parks,
Die Gartenhäuschen des Mäandersees liegen im Abenddunkel ruhig in ihrer das ganze Jahr hindurch duftenden Umgebung.
Die vom Regen getroffenen Blüten des Parks, die an rote Schminke erinnern, fallen zu Boden,
Die Wasserpflanzen, vom Winde mitgeschleppt, bilden ein langes grünes Gürtelband.
Die neuen Gardetruppen beschützen den tief im Innern des Palastes verbleibenden (früheren) Kaiser;
Die übrigen Lustschlösser des Hibiskus-Parks, in denen man Weihrauch verbrennt, warten vergebens auf die Ankunft des kaiserlichen Zuges.
Wie weit zurück scheint die Einladung zu jenem Feste zu liegen, bei dem Geld unter die Menge gestreut wurde
Und herrliche Kurtisanen sich — leicht angeheitert — auf ihre kostbaren Gitarren stützten!

30. 客至 **Die Ankunft des Gastes** (VII 26 r).

Südllich und nördlich der Hütte strömen überall die Frühlingswasser.
Nur Scharen von Möven habe ich täglich herankommen sehen.
Der Gartenweg ist noch nicht für Gäste reingefegt worden,
Die Hecktür wird heute zuerst für dich geöffnet.
Bei der Entfernung des Marktes kann ich dir nur eine einfache (geschmacklose) Schüssel Reis (Tsochuan V 185, 5) anbieten,
Und im Becher des ärmlichen Haushaltes wirst du nur alten, ungeklärten Wein finden.
Solltest du gern mit dem alten Nachbarn in Gesellschaft trinken,
So will ich ihm über die Hecke zurufen, daß er komme, die übrigen Becher mit uns zusammen zu leeren.

31. 城西陂泛舟 **Bootsfahrend auf dem Teiche westlich der Stadt** (d. Meipei-Teich, vgl. d'Hervey, S. 82 (II 15 r).

Auf dem Hausboot sind schöne Damen mit blauschwarzen Augenbrauen und weißen Zähnen.

Sie spielen auf der Querpfeife und der kurzen Pansflöte Melodien, die
 klagend bis zum fernen Horizonte bringen.
 Man überläßt sich dem Frühlingswinde, der den elfenbeinernen Mast bewegt,
 Und bei langsam sinkender Sonne sieht man ruhig zu, wie das Hausboot an
 seidenem Tau gezogen wird.
 Die zarten, durch das Atmen der Fische entstandenen Wellen bringen die
 Fächer der Sängerinnen in Bewegung;
 Die fliegenden Blumen, mit denen die Schwalbe spielt, fallen auf die Matte
 der Tänzerinnen.
 Wäre der kleine (unscheinbare) Rahn nicht daneben, den man rudern kann,
 Wie hätte man die hundert Krüge senden können, so daß der Wein jetzt in
 unverriegbaren Strömen fließt!

32. 別房太尉墓 **Abschied vom Grabe des Generalissimus Fang Kuan.**
 (X 33 v) (Zum Titel t'ai-wei vgl. Chav. II S. 514).

Auf der Rückkehr aus fremden Bezirken (W. Y. K. 27, S. 16) zu meiner
 amtlichen Tätigkeit (in Chêngtu) (Shihking IV, 167)
 Halte ich das Pferd an und nehme von deinem einsamen Grabe Abschied.
 Kein Fleckchen Erde bleibt trocken, so immer von neuem fließen die Tränen,
 Und im Luftraume bleiben die Wolken still stehen (Vgl. T'ao Yüan-ming
 Ged. I 1)
 Deine Liebe zur Zither war so groß wie Hsieh An's Liebe zum Schach-
 spiel (Giles, B. D. Nr. 724)
 Wie einst Chi Cha (Giles, B. D. Nr. 287) das Grab des Herrschers von Hsü
 aufsuchte und sein Schwert dort aufhing, so komme ich jetzt zu
 deinem Grabe.
 Hier sehe ich nichts als das Fallen der Blüten des Waldes,
 Und bei meinem Abschied begleiten mich die klagenden Laute der Umfel.

33. 堂成 **Fertigstellung des Ts'ao-t'ang** (der Strohütte am Ufer des
 Huan-hua-hsi, Tufu's Aufenthaltsort nach seiner Ankunft in Chêng-tu-fu
 Ssu-chuan (VII 3).

Die mit dem Rücken zur Außenstadt liegende Halle ist fertiggestellt und mit
 weißem Schilf gedeckt.
 Der Weg längs des Stromes ist mir vertraut, und ich blicke auf das östliche
 Weichbild der Stadt hinunter.
 Hohe Ch'i-Bäume verbunkeln die Sonne, und in ihren Blättern spielt der
 Wind.
 Der Chung-lung-Bambus trifft mit dem Rauch (menschlicher Wohnungen)
 zusammen und Tau tropft von seinen Spitzen.

Der fliegende Rabe hält für einen Augenblick still, um dann seine Zungen zu bringen;
 Die zwitschernden Schwalben kommen wiederholt und bestimmen hier ihr neues Nest.
 Die Nachbarn vergleichen irrtümlich mein neues Haus mit der Wohnung des Yang Hsiung (B. D. Nr. 2379, der nicht wie Tufu ein Flüchtling war, sondern hier seine Heimat hatte),
 Und ich habe in meiner Gemächlichkeit keine Lust, ein neues Chieh-chao (Wên-hsüan, Kap. 45, Bl. 6r „Zerstreuung des Gespöttes“) zu schreiben.

34. 寄韋有夏郎中 Dem Ministerialsekretär Wei You-hsia übersendet.
 (XIII 11 r).

Du, Ministerialsekretär, erbarmtest dich des kranken Mannes
 Und schicktest im Briefe ein Sudorificum.
 Im Tränkchen genommen, brachte es wiederholt Schweißausbruch hervor.
 Deiner dankbar gedenkend, möchte ich dir das mit Perlen vergelten!
 Verwandte und Freunde habe ich hier am Ende der Welt nur wenige,
 Und Arzneien wie Feinstof gibt es in den Bergschluchten von Ssü-chuan nicht.
 Das Schiff, das mich in die Heimat bringen soll, liegt müßig und von Wasserpflanzen überkleidet da,
 Die Frühlingmöve badet ihr Gefieder und läßt ihren Schrei ertönen.
 Ich höre davon, daß du dich auf das rasch-fließende Wasser begeben hast
 Und bald den Landweg (nach K'ueichou) nehmen wirst.
 Du, kaiserlicher Gesandter für ein zehntausend Meilen weites Gebiet,
 Erinnerst dich des nutzlosen Gelehrten, deines früheren Kollegen! (??)

35. 嚴中丞枉駕見過 Gouberneur Yen Wu (Giles B. D. Nr. 2479) geruht mich aufzusuchen. (Zum Titel Chung-ch'êng vgl. Chav. II 514) (VIII 22 r).

Der große Feldherr kommt mit kleinem Gefolge bis an die äußersten Grenzen des Reichbildes (von Ch'êng-tu-fu) heraus;
 Nach Weidenblüten suchend, gelangt er zum Pavillon der Bildnis (wo ich wohne).
 Voll Ehrfurcht blicke ich zum kaiserlichen Bevollmächtigten für das östliche und westliche Ssü-ch'uan auf.
 Zwischen diesem Lande im Süden und der Hauptstadt im Norden bist du dienstlich wiederholt gereist, einer treibenden Wasserpflanze ähnlich.
 Auf gleichem Schiffe begleitete ich dich, nicht nur einmal, wie Ho Hsün den Chang Han (vgl. Giles B. D. Nr. 648 und 54 und beachte, daß Chang Han und Yen Wu dasselbe 字 haben);

Als Einsiedler mit der schwarzen Kappe dürfte ich auch dem Kuan Ning (B. D. Nr. 1007, der 30 Jahre bei seinem Gönner Kung-sun Tu in Liaotung lebte) zu vergleichen sein.

Schweigend in den Wolken und Nebeln zwischen Strom und Himmel —
Wer würde sagen, daß sich da ein kleines Sternbild birgt? (vgl. Schlegel, Uranogr. S. 462 — Tufu meint sich damit selbst und will sagen, daß er eine höhere Lebensstellung verdiene).

36. 樹間 **Unter den Bäumen** (XI 23 r).

Hoch und einsam ragen die beiden Orangenbäume,
Der ganze Hof (des Namens) ist von ihrem Dufte durchzogen.
Ihre verflochtenen Zweige neigen sich bis zum Tischchen und dem Wandel-
stod herab,

Ihre hängenden Früchte verwickeln sich in den Kleidern.
Das ganze Jahr hindurch sind die Äste wie das dunkle Grün der Pinie,
Und die Früchte warten auf das Gelb der Ästern, um gleichzeitig gelb zu
werden.

Wie oft werde ich vom Tau der Blätter benezt,
Wenn ich — die Mondnacht genießend — auf der Ruhebank (unter den
Bäumen) sitze!¹

37. 天邊行 **Vom Ende der Welt** (XII 5 v).

Vom Ende der Welt kann der alte Mann den Rückweg noch immer
nicht finden,
Wenn die Sonne sinkt, steht er am östlichen Ufer des großen Stromes und
weint.

In Lung-yo und Ho Yüan (Playfair¹ Nr. 4698^A und Nr. 2231²) werden
die Felder nicht mehr bebaut,

Nomaden-Reiterei und Hirten-Fußvolk bringen in Ssu-ch'uan vor.
Mächtige Bogen schlagen gen Himmel und Orkane entwurzeln Bäume;
Der kahle Geier fliegt voran, hinten nach folgen Storch und Schneegans.
Neunmal habe ich Briefe nach Loyang gesendet,
Und zehn Jahre bin ich nun ohne Nachricht von meiner Verwandtschaft.

38. 暮登四安寺 **Abends steige ich auf den Glockenturm des Ssu-an-
Klosters** (Verse, die ich dem P'ei Ti sende). (XII 4 v).

Ich lehne abends auf dem hohen Glockenturm, den schneeigen Bergspitzen
gegenüber;

¹ 胡床 der Nomaden-Lehnstuhl, scheint ein aus Weidenzweigen geflochtenes Sofa zu sein, das
zuerst aus dem Westen eingeführt wurde.

Der Priester kommt und läßt — ohne zu sprechen — die Glocke ertönen.
 Der Abglanz der sinkenden Sonne liegt auf der verlassenen Stadtmauer,
 Die über dem nahen Markte treibenden Dünste erscheinen grün und schwer.
 Da ich oft krank und mit meinen Sorgen allein bin, ist tiefes Schweigen
 mein Loß,

Für meine alten Freunde ist ein Wiedersehen mit mir nicht leicht.
 Ich weiß, daß du des alten Poeten mit Kummer gedenkst,
 Nur allzugroß wäre meine Lust, mit dir zusammen zu wandeln und die
 tausend Angelegenheiten (des Lebens) ruhen zu lassen (?)

39. 天河 Die Milchstraße (V 29 v).

In gewöhnlichen Zeiten ist sie bald hell, bald dunkel;
 Wenn aber der Herbst kommt, wird sie besonders deutlich sichtbar,
 Selbst wenn leichte Wolken sie bedecken,
 Kann sie noch immer die lange Nacht hindurch klar gesehen werden.
 Ihre vielen Sterne glitzern über der Kaiserstadt.
 Dem Monde Gesellschaft leistend, senkt sie sich über der Grenzstadt.
 Der Rinderhirt und die Weberin setzen alljährlich (über diesen Silberstrom) —
 Wie, wenn der Wind einmal Wellen erhöbe?

40. 憑韋明府班 usw. Bitte an den Präfecten Wei Pan um einen Fichten-
 Sößling (VII 23 v).

Der Baum, der außergewöhnlich über die andern hervorragt, ist nicht
 die Weide;
 Der grün bleibt, ohne zu faulen, ist nicht der Erdbeerbaum (*Myrica rubra*).
 Ich möchte eine alte Fichtenkrone heranziehen, die tausend Jahre lebt
 Und bitte dich, gib mir eine weiße Wurzel, einige Zoll lang, um sie in meinen
 Garten zu setzen.

41. 又於韋處 usw. Weitere Bitte an Wei um Porzellanschalen aus Ta-yi
 (Playfair¹ Nr. 6902) (VII 24 r).

Die gebrannte Töpferware von Ta-yi ist ebenso leicht wie dauerhaft.
 Klopft man daran, so heißt es in Chin-ch'êng, der Klang sei fein wie das
 Klagende Klirren von Edelsteingehängen.
 In deinem Hause schätzt man dieses weiße Geschirr, das zarter als Reis und
 Schnee ist,
 Schicke mir solches, bitte, nach der Schilfhütte, wo es auch gewürdigt werden
 kann.

42. 早起 Frühaufstehen (VII 24 r).

Wenn der Frühling kommt, stehe ich stets früh auf,
 Die Geschäfte der Zurückgezogenheit nehmen mich vollauf in Anspruch.
 Ich häufe Steine auf, um das Abrutschen des Ufers zu verhindern;
 Ich haue mir einen Weg durch den Wald, um zum fernen Berge zu gelangen.
 Die ganze Anhöhe birgt Schluchten und Krümmungen in Menge,
 Mit langsamen Schritten klettere ich empor.
 Der junge Diener ist auf den Markt der Stadt gegangen
 Und kehrt mit dem Krüge voll Wein zurück.

43. 琴臺 Die Lauten-Terrasse (in Ch'êngtu, wo Ssu-ma Hsiang-ju mit der entführten Wên Chün zusammen Wein verkaufte, vgl. Giles B. D. Nr. 1753 und Pétillon S. 309) (VII 24 v).

Der später wegen vieler Krankheit (Diabetes) in Mao-ling (Playfair¹
 Nr. 2981) zurückgezogen lebende Ssu-ma
 Liebte einst die schöne Ho Wên-chün.
 Offen unter den Leuten verkauften sie Wein.
 Jetzt schwebt über der Lautenterrasse allein noch die Abendwolke.
 Unter den wilden Blumen scheint Wên-chün's Kopfschmuck noch zurückge-
 blieben zu sein,
 Man vermeint, im üppigen Grase noch ihren Gazerod zu sehen.
 Das Lied, das sie betört hat, vom Phönix der seine Genossin sucht,
 Ist verklungen und kann nicht wieder gehört werden.



J. J. M. de Groot
† 24. IX. 1921.

De Groots Lebenswerk.

Im Jahre 1877 traf De Groot in Amoy ein, um sich dort für seinen späteren Beruf als Dolmetscher und Berater der holländischen Regierung in den ostindischen Kolonien vorzubereiten. Da die zahlreichen daselbst beschäftigten chinesischen Kulis zum größten Teil aus der Provinz Fukien, besonders aus der Umgegend von Amoy stammen, so pflegten die für den Verkehr mit diesen Plantagenarbeitern benötigten Dolmetscher ihre Ausbildung im Chinesischen im Amoy-Dialekt zu erhalten. Diesen hat De Groot gesprochen und auch in seinen wissenschaftlichen Arbeiten stets benutzt. Aber nicht nur die chinesische Schrift- und Umgangssprache hat er dort erlernt, sondern sich zugleich auch sehr eingehend mit den Sitten und Gebräuchen des Volkes beschäftigt und dadurch den Grund zu seinem umfassenden volkshundlichen Wissen gelegt, worin er alle seine Fachgenossen weit übertroffen hat.

Seine ersten Werke schrieb De Groot für seine Landsleute holländisch, aber nachdem er sehr schnell dadurch seinen Ruf als hervorragender Sinologe begründet hatte, bediente er sich, um seinen Veröffentlichungen eine größere Verbreitung zu sichern, des Französischen und namentlich des Englischen, und nach seiner Berufung nach Berlin schrieb er deutsch. Die erste größere Frucht seiner Forschungen war: *Het Kongsiwezen van Borneo. Eene verhandeling over den grondslag en den aard der Chineesche Politieke*

Vereenigingen in de Kolonien, met eene Chineesche geschiedenis van de Kongsj Lanfong, 1885. Die chinesischen Einwanderer haben in die holländischen Kolonien auf den Sunda-Inseln mit ihren anderen Volkssitten auch ihre geheimen politischen Gesellschaften eingeführt. Diese werden hier ausführlich beschrieben. Das Werk zeigt schon die Richtung, welche De Groot's Forschungen später nahmen. Bemerkenswert ist, daß während die meisten Sinologen ihre wissenschaftliche Tätigkeit mit kleineren Arbeiten zu beginnen pflegen und gleichsam das ihnen noch unbekannte Terrain zunächst einmal vorsichtig abtasten, De Groot sofort mit einer großen Arbeit vor die Öffentlichkeit trat — das Kongsjwesen umfaßt zweihundert Seiten — und damit einen Beweis seiner literarischen Leistungsfähigkeit gab. Überhaupt hat De Groot fast immer nur große Werke veröffentlicht, mit kleinen Aufsätzen in Zeitschriften hat er sich fast nie abgegeben, auch an den Diskussionen seiner Fachgenossen über Streitfragen kaum teilgenommen.

Sein eigentliches Forschungsgebiet betritt De Groot mit dem zweibändigen Werke über die religiösen Feste in Amoy. Auch dieses war ursprünglich holländisch geschrieben und von der Gesellschaft für Künste und Wissenschaften in Batavia veröffentlicht worden. Dann wurde es aber für die *Annales des Musée Guimet* ins Französische übertragen und mit dem Titel *Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy)*, 2 Bde., 1886 als Band XI und XII dieser Zeitschrift herausgegeben. Der Übersetzer, ein protestantischer Pfarrer, verwahrt sich gegen die sehr freien religiösen Ansichten des Verfassers, die er durchaus nicht teile. De Groot will in diesem Buche die wirklichen Volkssitten darstellen, durch die gesprochene und geschriebene Sprache erklären und ihren Ursprung sowie ihre Bedeutung aus der Literatur nachweisen. Zum besseren Verständnis werden auch Analogien von anderen Völkern beigebracht, deren Prüfung den Ethnologen überlassen bleibt. Die einzelnen in Amoy gefeierten religiösen Feste werden nach Jahreszeiten, Monaten und Tagen beschrieben und alles Nötige über die Götter, ihre Verehrung und die daraus sich ergebenden Sitten wird hinzugefügt. Aus dem Studium dieser Feste glaubt De Groot das intellektuelle Leben des Volkes, sein Denken und Fühlen erkennen zu können, was bis zu einem gewissen Grade richtig sein mag. Ganz stimmt es nicht, denn die religiösen Sitten stellen doch immer nur einen Ausschnitt aus der Gesamtkultur eines Volkes dar. Den Schluß des Buches bildet eine längere Abhandlung über die Entwicklung des religiösen Systems der Chinesen, wobei De Groot sich der *Principles of Sociology* Herbert Spencers als Leitfaden bedient. Die darin entwickelten Gedanken, welche in den späteren Werken wiederkehren z. B. daß für die alten Chinesen der Totenkult wichtiger gewesen sei als der Götterkult, daß alle chinesischen Götter, selbst die der Natur, ursprünglich vergötterte

Menschen seien und daß Schang-ti nicht Gott bedeute, sondern der erste Ahn der ältesten Dynastie sei, sind sehr anfechtbar und haben bei den Sinologen wenig Anklang gefunden. Davon abgesehen ist das Werk frisch und anregend geschrieben und führt uns mitten in das bunte und farbenprächige chinesische Volksleben hinein.

Speziell mit dem chinesischen Buddhismus beschäftigt sich De Groot in dem Werke: *Le Code du Mahāyāna en Chine, son influence sur la vie monacale et le monde laïque*, Amsterdam 1893. Es wurde von der Kritik sehr günstig aufgenommen und gehört ohne Zweifel zu dem Besten, das De Groot geschrieben hat. Er gibt darin eine Übersetzung des Fan-wang king oder Brahmajālasūtra, des Hauptwerkes der Mahāyāna-Schule in China. Die Übersetzung ist sehr sorgfältig, wörtlich soweit wie möglich und mit erläuternden Fußnoten. Am interessantesten ist der zweite Teil, in welchem De Groot in vierzehn kleineren Aufsätzen den Einfluß des Mahāyāna-Systems auf das Mönchswesen und die Laienwelt darstellt. Er zeigt darin in bewunderungswürdiger Weise seine Fähigkeit, rein wissenschaftliche Untersuchungen in allgemein fesselnder Form zu geben. Wir werden bekannt gemacht mit den Zeremonien der Buddhisten, der Ordination der Mönche, der Beichte und Buße, mit den Gebeten und den Predigten bei den verschiedenen Gelegenheiten. Auch die edlen Seiten des Buddhismus, die Güte gegen Menschen und Tiere und die Schonung alles Lebenden, die zum Vegetarismus geführt hat und fromme Leute veranlaßt, Tiere, welche geschlachtet werden sollen, freizukaufen und den Priestern zur Pflege zu übergeben, werden gebührend hervorgehoben. De Groot hat seine Kenntnis nicht nur aus buddhistischen Werken geschöpft, sondern auch aus Beobachtungen in großen Klöstern der Provinz Fukien. Dort stellte er fest, welche buddhistischen Werke besonders gelesen wurden und fand, daß das Fan-wang king das Hauptwerk war. Manche Manuskripte der Äbte hat er kopiert.

Sehr viel weniger Zustimmung als dieses Werk hat ein anderes: „*Sec-tarianism and Religious Persecution in China, 1903—1904* in zwei Bänden gefunden, welches De Groot 'To all Missionaries of every Christian Creed labouring in China' gewidmet hat. In seinen religiösen Anschauungen scheint eine Wandlung vorgegangen zu sein, denn in seinem Buche über die Feste in Amoy hatte er zum Schluß gesagt, daß die Moralphilosophie, wie sie Konfuzius und Mencius lehrten, viel besser wäre als die Satzungen einer Kirche und die Betrügereien der Priester, daher auch die Verwahrung des Übersetzers. Jetzt kehrt De Groot die Sache um: er rühmt die Leistungen und die Selbstaufopferung der Missionare, erklärt die aus Anlaß der Missions-unruhen gegen sie erhobenen Anschuldigungen für unbegründet und wendet sich mit ganzer Schärfe gegen die Konfuzianer. Hatte De Groot früher selbst

an die Toleranz der Chinesen geglaubt und diese allgemeine Ansicht auch in seiner Schrift über den Buddhismus geäußert, so nimmt er diese Äußerung jetzt zurück und erklärt den chinesischen Staat für den intolerantesten und verfolgungsfüchtigsten der ganzen Welt. Er prägt das Wort von den „blutgetränkten Altären der Intoleranz“, für welche angeblich die Beamten und Literaten Reher als Opfer suchten, und findet es so schön, daß er es später noch mehrmals in anderen Schriften wiederholt hat. In Wahrheit war der Fanatismus nicht so sehr auf Seiten der chinesischen Regierung als auf De Groot's Seite, denn er hat dieses Werk mit einem wirklichen Fanatismus geschrieben und dabei nicht rechts und links geschaut. Natürlich sucht er durch umfassendes Quellenmaterial seine von allen andern abweichende Ansicht zu begründen, aber er legt in die Texte viel mehr hinein, als wirklich darin enthalten ist. Daß die Regierung nach der konfuzianischen Lehre alle religiösen Lehren, die nicht klassisch seien, auszrotten müsse, steht nirgends. Nur die Ausartungen der Religion und wüster Aberglaube soll unterdrückt werden wie z. B. die Verehrung eines einsamen Steines, der ungeborenen Mutter und andere neue Kulte, desgleichen das Treiben der Magier und der Zauberinnen, aber nicht die anerkannten Religionen Taoismus, Buddhismus und auch nicht das Christentum, wie De Groot behauptet. Wenn der Staat sich bisweilen gegen die Klöster und Sekten wandte, so hatte er dafür seine guten Gründe. Das Mönchs- und Nonnenwesen nahm oft so überhand, daß es eine Gefahr für den Staat wurde, da weite Ländereien der toten Hand anheimfielen und nicht mehr genügend produziert wurde. In solchen Fällen wurde ein großer Teil der Geistlichen wieder in ihre Familien zurückgeschickt, ohne daß ihnen etwas zu Leide geschah. Noch staatsgefährlicher waren viele Sekten und geheime Gesellschaften, für welche De Groot eine Lanze bricht. Er selbst muß zugeben, daß die „Weisse Lotus-Gesellschaft“ die Ming-Dynastie gestürzt hat. Der furchtbare T'ai-p'ing-Aufstand ist das Werk solcher Sekten und auch am Sturze der Mandschu-Dynastie haben sie mitgearbeitet. Sollte der Staat nichts dagegen tun? De Groot mußte sich auch von der Kritik sagen lassen, daß er die mannigfachen Toleranzebitten der Kaiser auch zu Gunsten des Christentums ganz unberücksichtigt gelassen hat.

Das Werk, mit welchem De Groot's Name dauernd verbunden sein wird, ist: *The Religious System of China, Its ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions connected therewith*, Leiden 1892—1910, ein Monumentalwerk in sechs starken Quartbänden, leider ein Torso. Des Autors Kraft reichte nicht aus, es zu Ende zu führen. Die chinesische Religion definiert er als die Kunst, das Leben glücklich zu machen und für die spätere Erlösung zu sorgen durch Beobachtung gewisser Regeln. Gewisse unsichtbare Wesen sind zu gewinnen, andere un-

schädlich zu machen. Die Erforschung der Riten, Regeln und Zeremonien, welche das religiöse Leben beherrschen, ist das Ziel des Verfassers. Er will die Religion darstellen so, wie sie wirklich geübt wird, und ihren Einfluß auf das häusliche und soziale Leben. Alles, was er über religiöse Sitten und Gebräuche in China und in Holländisch-Indien erfahren, hat er aufgezeichnet. Er hat in Tempeln gelebt, Familien aufgesucht, Priester, Beschwörer, Zauberer, Wahrsager befragt, Bücher, Traktate und Manuskripte abgeschrieben und übertragen. Zur Erklärung der Sitten geht er auf die alten Quellen zurück, die er mit Beifügung des Textes übersetzt. Heutige Sitten werden durch ältere Schriften erklärt und das Verständnis für diese wird oft erst aus der Beobachtung moderner Gebräuche erschlossen. Die Vergleiche mit andern Völkern, wie sie bei den Amon-Festen herangezogen wurden, sind als zu weit führend weggelassen worden.

Die Verteilung des Stoffs war ursprünglich in folgender Weise geplant:

Bd. I: vom Tode und von Begräbnissen.

Bd. II: von der Seele, dem Ahnenkultus, Geister- und Dämonen.

Bd. III: Taoismus.

Bd. IV: Naturreligion: Verehrung der zu Göttern erhobenen Ahnen; Opfer, Messen, Feste.

Bd. V: Buddhismus mit Übersetzung der wichtigsten im Gebrauch befindlichen heiligen Texte.

Bd. VI: Staatsreligion bezw. Konfuzianismus.

Unter seinen Händen ist aber das Werk zu solchen Dimensionen angeschwollen, daß dem Verfasser ein Zuendeführen desselben nach dem ursprünglichen Plane unmöglich wurde. Aus den ersten beiden Bänden wurden sechs von rund 2800 Seiten; in derselben Weise weitergeführt würde das Gesamtwerk schließlich 24 Quartbände umfaßt haben, die zu schreiben selbst ein Mann von der ungeheueren Arbeitskraft und Ausdauer, wie sie De Groot besaß, nicht im Stande gewesen wäre, auch dürften sich kaum Leser für ein solches Riesenwerk gefunden haben. In den fertiggestellten Teilen behandelt der Verfasser im Band I: die Riten beim Todesfall, die Ideen vom Wiederaufleben, das Grab, die Trauerzeremonien, die Opfer, das Fêng-schui und die Begräbnisstätten, Mausoleen u. dergl. und im Band II verbreitet er sich über die Seele in der Philosophie und im Volksglauben, die Verwandlungen von Menschen in Tiere und umgekehrt, Gespenster, Dämonenarten, die Bekämpfung der bösen Geister und die dazu angewandte Zauberei. Also wird auf einem sehr großen Raum nur ein kleiner Teil der chinesischen Religion behandelt, nämlich nur die wichtigsten religiösen Volksitten. Hätte De Groot vorausgesehen, daß sein Werk unvollendet bleiben würde, so würde er es wohl nicht das chinesische Religionssystem genannt, sondern ihm einen andern

Namen gegeben haben. Man könnte es als das chinesische „Toten- und Geisterbuch“ bezeichnen. Der verstorbene W. Grube verfaßte ein kleineres Werk, in welchem er in sehr geistreicher Weise die Geburts-, Hochzeits- und Totensitten in Peking beschrieb und somit ein größeres Gebiet umfaßt als De Groot im Religious System; er gab ihm den einfachen Titel „Zur Peking's Volkskunde“. De Groot's Werk ist ein außerordentlich wichtiger Beitrag zur chinesischen Volkskunde unter besonderer Berücksichtigung der Amoh-Gebräuche. Er charakterisiert es selbst sehr gut, indem er sagt, daß es weniger eine wissenschaftliche Schöpfung, 'a scientific production' als ein 'store-house of facts, carefully gleaned from actual life and expounded by data collected from literary relics of bygone ages' sei, wobei er der Hoffnung Ausdruck gibt, daß es „ein Blatt im großen Buche des menschlichen Lebens“ sein möge. Diese Hoffnung wird in Erfüllung gehen, denn das große Werk wird lange Zeit eine Fundgrube für Ethnologen, Soziologen, Völkerpsychologen und bis zu einem gewissen Grade auch für Religionsforscher sein und den Sinologen als wichtiges Nachschlagewerk dienen, in dem sie manche Frage beantwortet finden.

Wir können uns ungefähr vorstellen, wie De Groot die fehlenden Bände des „Religious System“ angelegt haben würde, denn seine übrigen Werke lassen sich einigermaßen in das Schema einfügen. Die Naturreligion Band IV hat er in den Fêtes célébrées à Émoui und den Buddhismus Band V im Code du Mahāyāna zur Darstellung gebracht. Seine Ansichten über Taoismus und Konfuzianismus Band III und VI hat er in seinen späteren kleineren Werken: The Religion of the Chinese, 1910, Religion in China 1912 und Universismus 1918 dargelegt. Die beiden ersteren sind Sammlungen von Vorlesungen, welche De Groot vor verschiedenen amerikanischen Hochschulen hielt.

In The Religion of the Chinese, New York 1910 erklärt der Verfasser, daß die primitive Religion der Chinesen, welche noch heute herrsche, der Animismus sei, wonach die Welt in allen ihren Teilen von Geistern und Dämonen belebt ist, also ein Polytheismus oder Polydaemonismus. Zweck der Religion sei, die Götter zum Schutze gegen Gespenster zu bewegen. Das Studium der Religion bestehe daher in dem Studium der Geisterwelt, der Magie und der Abgötterei. Mit den Ausdrücken Heiden und Götzendiener ist De Groot in diesem Buche recht freigiebig. Am schlimmsten kommt aber der Konfuzianismus weg, den er als Naturverehrung vereint mit Totenverehrung definiert. Er beschreibt dann die verschiedenen Opfer der modernen Staatsreligion, die Verehrung der Volksgötter, spricht von Zauberern und Beschwörern und nennt das Konfuzianismus. Die konfuzianische Verehrung vor Tablettis und Statuen bezeichnet er als reinen

Götzendienst, an der gleichen christlichen Kultform nimmt er keinen Anstoß. Im Konfuzianismus sieht er nur materialistische Selbstsucht, keine Spur eines höheren religiösen Zieles und nennt ihn deswegen eine Religion sehr niederen Ranges. Höheres Streben soll nur im Buddhismus zu finden sein. Von der sehr hochstehenden konfuzianischen Ethik keine Silbe, als ob Konfuzius nie gelebt hätte! Dabei hatte De Groot die Moralphilosophie des Konfuzius und Mencius in seinem Jugendwerk über die Amoy-Feste höher als das Christentum gestellt. Was De Groot hier für Konfuzianismus ausgibt, ist ein Zerrbild desselben, denn im allgemeinen versteht man unter Konfuzianismus die reine Lehre des Konfuzius und seiner Schüler. Darin ist von Geistern, Dämonen, Magie und Zauberei überhaupt nicht die Rede, denn die Konfuzianer waren Agnostiker, gaben sich mit übernatürlichen Dingen überhaupt nicht ab und machten die abergläubischen Volksitten nur als Modesache mit.

Soothill, ein Bewunderer Legge's des Antipoden von De Groot auf religions-geschichtlichem Gebiet, meint, daß De Groot, indem er sich nur an die religiöse Praxis halte, die Lehre und die Ideale der großen Religionsgründer zu sehr vernachlässige und deshalb kein richtiges Bild von der chinesischen Religion gäbe. Seine eigenen Worte sind: "It seems to me, therefore, a duty, while urging you to read, mark, and inwardly digest the lectures of Dr. deGroot, at the same time to express my opinion that in his presentation of the religions of the Chinese he has emphasised only one side of the evidence, and painted the stream as „dark and foul in its marshy cowl“, while failing to show that nevertheless there is a living current there all the time „cleansing its stream as it hurries along“ — for the flowing stream set free by good men of yore still runs, often laden with the offscourings of human ignorance, but all the while a purifying stream." (The Three Religions of China, London 1913, Einleitung).

In den beiden letzten religionsgeschichtlichen Werken, Religion in China, Universism a key to the study of Taoism and Confucianism, New York 1912 und Universismus, Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas, Berlin 1918, in welchen De Groot sich bemüht, das chinesische Religionsystem unter ein einheitliches Prinzip zu bringen, tritt uns der neue Begriff des Universismus entgegen. Es soll die Religion des Universums, seiner Teile und Phaenomene sein, die aus prähistorischer Zeit stammend die eine Religion Chinas sei, aus welcher die drei Religionen, Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus hervorgewachsen wären. Es ist die alte chinesische Naturphilosophie oder Kosmologie, die mit der Religion eigentlich nicht viel zu tun hat, wenn man auch einige praktische Konsequenzen daraus gezogen hat. Für De Groot ist Universismus, Klassizismus, Taoismus und Konfuzianismus alles dasselbe.

Merkwürdig bleibt, warum die Konfuzianer die Taoisten und Buddhisten so bitter verfolgt haben sollen, wenn ihre Religion doch eigentlich die gleiche ist. Die chinesischen Gelehrten und mit ihnen die Majorität der Sinologen unterscheiden zwischen den Taoisten und Konfuzianern sehr scharf. Über die großen, zwischen ihren Lehren bestehenden Unterschiede sieht De' Groot geflissentlich hinweg. Diese Vermischung und Auslöschung aller Gegensätze führt zu vielen unhaltbaren Konsequenzen: die Klassiker sollen die Bibeln sowohl für die Konfuzianer als auch für die Taoisten sein, während in Wirklichkeit die letzteren sie zurückweisen. Den Quietismus betrachtet De Groot als ein Gemeingut der Taoisten und Konfuzianer, allein die Konfuzianer treten für einen frischen Aktivismus ein, den die weltabgewandten und in der Mystik lebenden taoistischen Asketen verdammen müssen. Lao-tse's Angriffe gegen die vier konfuzianischen Tugenden sollen nicht wörtlich zu nehmen sein, aber die andern taoistischen Philosophen richten noch heftigere Angriffe dagegen, was sie bei ihren Anschauungen auch müssen.

In seinem letzten Werke: Die Hunnen der vorchristlichen Zeit, Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens, 1. Teil, übersetzt und erläutert, Berlin 1921, verläßt De Groot sein eigentliches Forschungsgebiet und wendet sich der Geschichte zu, wobei er sich allerdings auf die Übersetzung und Erklärung alter Texte beschränkt und das Material nicht verarbeitet. Diese Urkunden sollen zu den allerältesten dokumentarischen Denkmälern gehören, welche die Welt besitzt, obwohl die ältesten aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. stammen und nur einzelne Notizen einige Jahrhunderte älter sind. De Groot liebt die Superlative und meint, was er sagt, wohl nicht immer ganz wörtlich. Auch die Pagoden, über welche er eine interessante und sehr lehrreiche Monographie geschrieben hat (Der Thäpa, Berlin 1919) nennt er die heiligsten Heiligtümer der Chinesen. In China merkt man von dieser Heiligkeit nichts. Die Hauptquellen, welche De Groot übersetzt, sind die Kapitel des Schi-tchi und der beiden Han-schu über die Hunnen, die Länder des Westens, Turkestan und Tibet. Er ergänzt sie noch durch ältere Berichte aus dem Tsch'un-tch'iu und dem Tso-tschuan und durch Auszüge aus den Biographien und chronologischen Darstellungen der Han Geschichtswerke. Diese Quellen sind schon früher von A. Rémusat, A. Wylie und E. H. Parker übersetzt worden. De Groot urteilt sehr abfällig über ihre Leistungen, namentlich über Wylie. Er hofft, daß eine abermalige Übersetzung nicht nötig sein wird und daß sich Geschichts- und Altertumsforscher nicht mehr mit unbrauchbaren Übersetzungen abzuquälen brauchen. Ob das der Fall sein wird? Auch die Arbeiten der Erforscher der zentralasiatischen Völker behandelt De Groot mit ziemlicher Geringschätzung und meint, daß es das beste sei, wenn das meiste, das über diese Völker geschrieben sei, der Ver-

geffenheit anheimfiele. Es ist eine Eigentümlichkeit De Groot's, daß er die Forschungen seiner Fachgenossen nicht zu würdigen weiß: entweder nimmt er gar keine Notiz davon, oder er hält sie für so schlecht, daß er selbst wieder alles von vorn anfangen muß. Wie ein einsamer Pratheta Buddha schwebt er über der Sinologie und blickt mitleidig lächelnd auf die Lohans herab, die sich abmühen, Buddhas zu werden. Dabei darf nicht verschwiegen werden, daß auch ihm bei seinen Übersetzungen wie jedem Sinologen manche Entgleisungen passiert sind, die ihm seine Widersacher noch tüchtig aufgemußt haben. Jedenfalls würden viele seiner Arbeiten noch sehr gewonnen haben und er würde vor manchen Irrtümern bewahrt geblieben sein, wenn er der Fachliteratur mehr Beachtung geschenkt hätte.

Um De Groot's Leistungen als Forscher besser würdigen zu können, wollen wir eine Methode des großen Weisen Konfuzius anwenden, welcher freilich für De Groot so wenig bedeutete, nämlich das "tschêng-ming", die Richtigstellung der Bezeichnungen, worüber das Nähere bei Franke nachzulesen ist. Sie soll uns zeigen, als was De Groot gilt und was er wirklich ist. Daß er ein Sinologe ersten Ranges war, der Chinesisch verstand wie kaum ein zweiter und China gründlich kannte, darüber besteht wohl kein Zweifel, aber wie sind seine Forschungen auf dem Gebiete der chinesischen Religion zu bewerten? Viele halten ihn für einen großen, ja vielleicht den größten Religionsforscher unter den Sinologen. Sein Monumentalwerk mit dem stolzen Titel, das die meisten nur mit einem gewissen Respekt von fern betrachten ohne hineinzusehen, hat dies Urteil mit veranlaßt. Ein großer Religionsforscher war meines Erachtens De Groot nicht, aber er war der größte Forscher auf dem Gebiet der religiösen Volkskunde Chinas, die er selbst für die Religion Chinas hielt, die aber in Wirklichkeit nur ein Teil seiner Religion ist und zwar ein wissenschaftlich höchst interessanter und wichtiger, aber kulturell wenig wertvoller. Wie die Natur bei vielen bedeutenden Leuten das geistige Gleichgewicht dadurch herstellt, daß sie überragende Begabung auf der einen Seite durch auffällige Schwächen auf der andern ausgleicht, so hat sie es auch bei De Groot gemacht. Die Seele des chinesischen Volkes, welche Hackmann und Boerschmann in den chinesischen Tempeln belauscht haben und deren warmen Hauch man in den Werken eines Legge, Edkins, Faber, Eitel, De Harlez spürt, blieb De Groot in ihren höchsten und edelsten Regungen verschlossen. Nur wo sie auf Irrwegen wandelte und im primitivsten Aberglauben versank, verstand er sie ausgezeichnet und konnte ihre Gefühle und Stimmungen meisterhaft analysieren. Sein Interesse an ihr war man möchte sagen ein pathologisches. Für die Volksreligion und den mit Aberglauben und Zauberei stark durchsetzten Mahayana Buddhismus hatte De Groot ein feines Verständnis, er kannte den Taoismus, wenn er auch

nicht in seine Metaphysik eindrang, aber der Hauptreligion der Chinesen, dem Konfuzianismus stand er fremd gegenüber. In den Niederungen der chinesischen Kultur fühlte er sich heimisch. Das soll kein Vorwurf sein, denn ihre Erforschung ist von großer wissenschaftlicher Bedeutung, nur darf man diese Niederungen nicht für die ganze chinesische Kultur erklären und das Vorhandensein von Höhen leugnen. Beim Lesen der De Groot'schen Bücher kann man leicht den Eindruck erhalten, daß die chinesische Kultur nicht viel höher steht als die eines etwas fortgeschrittenen Völkerstamms. Es ist damit ähnlich wie mit A. Smith's berühmten Buche *Chinese Characteristics*. Dieses schildert den Charakter der Chinesen meisterhaft, aber nur der Aulik und der unteren Volksklassen. Ebenso stellt De Groot die Religion der Chinesen dar, aber nur die der ungebildeten Kreise, es fehlen zum größten Teil die Momente, durch welche sich die Gebildeten hoch über die alten Volkssitten, die sie allerdings noch mitmachen, erheben, so daß ihr Denken und Fühlen von dem unsrigen gar nicht so sehr abweicht.

De Groot war der Typus eines Spezialisten; auf seinem Spezialgebiet, der Volkskunde, leistete er Vorzügliches, aber viel weiter reichte sein Interesse auch nicht. Die chinesische Philologie, besonders die Grammatik verachtete er, von der chinesischen Dichtung und Kunst hielt er sehr wenig und für die Philosophie hatte er wenig Sinn, also gerade gegen die höchsten Sphären der chinesischen Kultur verhielt er sich spröde und fast ablehnend.

Nichts liegt mir ferner, als durch diese Feststellungen die Erinnerung an den großen Gelehrten, welchen ich als Menschen und Forscher stets hochgeschätzt und bewundert habe, etwa trüben zu wollen, vielmehr hoffe ich, durch die Hervorhebung seiner Eigenheiten, seiner Vorzüge sowohl wie seiner Schwächen, zum besseren Verständnis seiner markigen Persönlichkeit, die eine Kritik wohl aushält, beizutragen und sein Bild in schärfere und richtige Beleuchtung zu rücken.

A. Forke.

Erinnerungen an J. J. M. de Groot.

„Große Gedanken und ein reines Herz.“

„Mögen Sie sich dauernd wohl und schaffensfroh fühlen in dieser Ihrer neuen Heimat!“ Das war der Wunsch, mit dem Geheimrat Roethe als Sekretar der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften am 4. Juli 1912 den „Hrn. de Groot“ in diesem gelehrten Kreise willkommen hieß. Der Wunsch hat sich nur zur Hälfte erfüllt. Seine Freude an wissenschaftlicher Forschartätigkeit steigerte sich mit abnehmender Lebenskraft, aber das Wohlfühlen in einer neuen Heimat, der Friede seines Lebensabends schwand dahin mit der Zeit, in der seine neue Heimat Deutschland groß und mächtig war. . . . Die wissenschaftliche Welt kennt ihn ungebrochen und stark noch im letzten seiner Werke; hier will ich versuchen, das Bild seiner Persönlichkeit als Mensch, wie wir Schüler ihn kannten, festzuhalten, denn auch dieses ist von einer herben, ernsten Schönheit.

Als ich meine Studien unter ihm begann, kam ich von der Küste zum ersten Mal für längere Zeit ins Inland. Schon bei der ersten Begegnung gewann mich der Holländer de Groot, denn wo auf der See hatte ich die Holländer nicht getroffen. Sein scharfes, kühn geschnittenes Gesicht, aus dem frisch und klar die blaugrauen Augen blickten, eine hohe Stirn und über das Gesicht hin ein Zug von Wind und Wetter, der Wuchs breit und unter setzt — ich hatte solche Charaktergestalten gesehen, wie sie von den niedrigen Küsten Hollands her auf Tjafl und Ruff durch Nordseesturm und Sundströmung hinausziehen — ich kenne sie, wie ihre Nachkommen noch heute mit Graben und Deich das Danziger Werder gegen die Überschwemmungen der mächtigen Weichsel halten. Und so erschien es mir auch nur als eine Fortsetzung holländisch-nationaler Tradition, wenn ich in Berlin einen Holländer auf dem Lehrstuhl für China-Forschung fand.

Er war ein würdiger Vertreter jenes holländischen Gelehrtentums, das in einer bewundernswerten Vertiefung in eindringlichste Detailstudien sich der Bearbeitung des nationalen Kolonialbesizes hingegeben hat. In diesem tiefen Wissen lag die Achtung und Bewunderung fremden Kulturlebens begründet, die alle seine Schriften durchwehen und seine Vorlesungen so anziehend machten. Denn hier sprach nicht der Professor allein, sondern auch der große Reisende, der 11 Jahre lang inmitten jener fremden Kulturen geweilt hatte, nur dem einen Ziel: ihre großen Gedanken noch einmal zu denken, unermüdlich, rastlos nachstrebend. Muß vielleicht ein wirklicher Religionsforscher nicht auch ein tief religiöser Mensch sein? Wer der wissenschaftlichen Erforschung jenes Geistesgebietes sein Leben weihte wie er, der

sieht über Zeit und Raum, über Kirche und Konfession hinweg; kein Priester durfte über seinem Grabe sprechen. Einmal fand ich ihn im Garten mit seinen Bienen beschäftigt. „Wissen Sie eigentlich, warum ich mir die Bienen halte?“ fragte er plötzlich, sich aufrichtend und mich mit seinen strengen Augen fest anblickend. „Um mir Gottes Weisheit in diesem seinem Werk immer wieder vor Augen zu führen!“

Überhaupt mußte man ihn auch draußen in seinem Heim und Garten sehen, dann war er wieder der echte alte Holländer, der in Strohhut und weißer Jacke, mit Spaten und Gießkanne seine Blumenkinder hegte und pflegte. Es war einfach ein botanischer Garten im kleinen, den er dort mit hingebender Sorgfalt eigenhändig gepflanzt hatte. Auf dem gar nicht so großen Terrain war eine erstaunliche Mannigfaltigkeit von Gewächsen vorhanden, denn jeder Baum, Busch und Strauch kam nur in je einem Exemplar vor. In zierlicher Anordnung sah man da Tulpen, Akeleien, Rosen, Nelken und Hyazinthen in allen möglichen Arten, Schattierungen, Kreuzungen und hatte man edle Obstsorten und delikate zarte Gemüsesorten bewundert, so führte er seinen Besucher vor den „coup“ des Gartens, den Ginkgo biloba, jenes seltsame, halb nadel-, halb laubholzartige Gewächs, das nur noch in Ostasien vorkommt, und wovon er hier mit vieler Mühe ein Bäumchen emporgezüchtet hatte.

Meist jedoch fand ich ihn am Schreibtisch, in seinem einfachen, ja kahlen Arbeitszimmer mit der auf seinen Reisen gesammelten ausserwählten chinesischen Bibliothek; aber der Blick aus den Fenstern fiel auf den blühenden Garten. Hier arbeitete er den größten Teil des Tages über. Er war ein zäher unermüdlicher Forscher, dem die wissenschaftliche Arbeit einfach Lebensbedürfnis geworden war. Als Autodidakt, — er hatte G. Schlegel wohl zum Lehrer gehabt, war aber nicht sein Schüler — von einer fabelhaften Energie und strengster Selbstzucht habe ich ihn eigentlich nie über einer leichteren Lektüre gefunden. Der einzige Dichter, den er wirklich noch bevorzugte, war Molière. So lebte er einsam und zurückgezogen — er war überdies Junggeselle geblieben — nur seiner Wissenschaft, und dort, in den Stunden der Muße, die ihm seine Stellung als Universitätsprofessor gab, entstanden die Arbeiten, die die lange Reihe seiner Werke beschließen.

Auf der Universität hielt er seine Vorlesungen und Übungen „Zur Kulturgeschichte und Volkskunde Chinas“ alle die Jahre hindurch am Mittwoch und Sonnabend von 10—1 Uhr. Da es immer ein kleiner Kreis von Schülern war, worunter sich Beamte des Auswärtigen Amtes und Offiziere, Missionare und Kaufleute befanden, gestaltete sich dies Kolleg oft genug zur lebhaften Diskussion, was de Groot sehr gern hatte; er war überhaupt stets bemüht, etwa durch Übersetzen von Texten seine Hörer zur praktischen Mitarbeit heranzuziehen, und so seine vorgetragenen Gedankengänge ihnen

zur gewissermaßen selbst gefundenen Erkenntnis zu machen. Sogar die Wahl des Gegenstandes im Rahmen seiner Vorlesung überließ er uns; deshalb kam es z. B. vor, daß er von einer Erörterung der religiösen Struktur des chinesischen Familienlebens abschweifend auf die Schilderung der chinesischen Einwanderung in Niederländisch-Indien geriet und, immer auf allgemeinen Wunsch der Zuhörer, sich in dies Thema vertiefend am Schluß des Semesters bei einer, übrigens glänzenden Darstellung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse des holländischen Kolonialreiches anlangte! Dabei kam wieder ganz der praktische, nüchterne Holländer zu Worte; denn in den kolonialpolitischen Fragen seines Vaterlandes war er durchaus zu Hause, wie ja auch das Werk, das ihm zuerst einen Namen machte, *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui* (1886) der niederländischen Kolonialregierung die Direktiven für die Behandlung der für jene Besitzungen lebensnotwendigen chinesischen Einwanderer-Bevölkerung gab. Übrigens waren auch seine Vorlesungen über die rein religiösen Probleme immer reich an praktischen Bemerkungen über politische und wirtschaftliche Verhältnisse von Land und Leuten, stets weckte er die Diskussion, und war dann der Kampf entbrannt und wogte die Redeschlacht hin und her, dann rieb er sich die Hände, blickte verschlagen lächelnd in die Runde und stellte mit Molière befriedigt fest:

„Du choc des opinions
Sortit la vérité!“

„Sie sehen, meine Herren, „der Alte“ hat doch wieder Recht gehabt!“

Nach einer kurzen Pause, in der meistens die immer trüber werdende politische Lage diskutiert wurde, begannen die Übungen, die sich bis gegen 2 Uhr hingen. Dann erst zeigte sich so recht die lebendige Frische seines Geistes, wenn er, anknüpfend an das jeweilig bearbeitete Textmaterial die hinter den Worten liegenden großen Gedanken aufdeckte und aus der ungeheuren Fülle seines Wissens die nötigen Erläuterungen geben konnte. Auch in diesen Übungen war sein Grundsatz: „Ich lasse meinen Studenten volle Freiheit in der Wahl und Behandlung ihrer Arbeiten, wenigstens hier auf der Universität soll Freiheit herrschen!“. Aber er verlangte angestrenzte hingebende Arbeit, hierin waren seine Forderungen außerordentlich hoch, so hoch, wie er sie eben an sich selbst zu stellen gewohnt war. „Wenn ich einmal noch so jung sein dürfte wie Sie,“ sagte er einst zu mir, „was könnte ich da noch alles arbeiten!“ Dann ließ er jedoch bei sachlichen Meinungsverschiedenheiten auch die Ansicht der Schüler gelten, und pflegte nach solch einem harten Ringen über einer schwierigen Textstelle mit lebenswürdigem Lächeln zu bemerken: „Ich sehe, Sie mögen doch Recht haben!“ Schonungslos aber urteilte er über alle, die Sinologie ohne Chinesisch treiben wollten, wie er es immer spöttisch nannte. Er hegte eine tiefwurzelnde Verachtung gegen die

unzähligen Tagebücher und Reisebeschreibungen mit ihren poetischen Schilderungen und ästhetischen Eindrücken aus China, die die Tagesliteratur jährlich in neuer Flut heranbringt, ohne daß die objektive Kenntnis von Ostasien auch nur im geringsten dadurch gefördert würde. Angesichts einer neu erschienenen Sammlung von Nachdichtungen chinesischer Poesie konnte er sarkastisch bemerken: „Poesie ist eigentlich doch nur toll gewordene Prosa!“ In der ganz ausgezeichneten Seminar-Bibliothek, die er geschaffen hat mußten wir eine besondere „Peinkammer“ für diese Gattung von China-Literatur einrichten. Ernst und eindringlich pflegte er zu sagen: „Vergessen Sie das nie, meine Herren, Wissenschaft ist Vertiefung, nicht Verbreiterung von Kenntnissen!“ Übrigens war er, immer dies hohe Ziel der Forschung vor Augen, genau so streng in der Beurteilung der rein wissenschaftlichen Literatur. Er zollte rückhaltlose Bewunderung den Arbeiten von Couvreur, Chavannes und einigen älteren französischen Sinologen, von den Engländern schätzte er Dr. Legge, Mayers und Douglas sehr hoch. Charakteristisch für den praktischen Holländer war seine Arbeitsmethode; wie oft hörte ich ihn sagen: „Meine Herren, gehen Sie doch erst einmal selbst an die Arbeit heran! Aber die Deutschen müssen ja erst immer alles lesen, was früher darüber geschrieben ist!“

Es ging von ihm jener frische Zug des großen Lebens aus, das draußen in der Welt der Tropen, der überseeischen Kolonien pulsiert, das den Blick schärft für wirkliche Tüchtigkeit, das das Herz jung erhält dem, der jenes Leben einmal mitlebte. Dies war das Geheimnis der Anziehung, die er auf uns, welche zum Teil aus dem Felde zurückkamen, ausübte. Jeder, der ihm nahte, erinnert sich der lebenswürdigen, ungezwungenen Herzlichkeit seines Grußes, mit dem er Fremde und Bekannte empfing: „Wie geht's Ihnen?“ — Als an einem jener Margueritentage die Kinder zu irgendeinem wohlthätigen Zweck auf den Straßen Blumen und Postkarten verkauften, wechselte er sich von uns allen extra 50 Pfg.-Stücke ein, um doch jedem Kind, das ihn ansprach, etwas in seine Sammelbüchse stecken zu können. . . . „Sie freuen sich dann immer so!“ Eigenes Leid macht zartfühlend gegen fremdes; wie nahm er an unseren Sorgen und körperlichen Leiden — wir waren zum Teil Kriegsbeschädigte — Anteil. In einem der schlimmen Kriegswinter mußte ich ihn in unser Studentenspeisehaus in der Friedrichstraße führen, und noch fühle ich den tiefsten Blick, als er sagte: „. . . . Und davon werden Sie satt!“ — Sein wechselreiches Leben hatte ihn eine tiefe Menschenkenntnis gelehrt, und es spricht viel eigene bittere Erfahrung aus den Worten: „Ich liebe solche Leute, die schon in ihrer Jugend viel haben durchmachen müssen!“

Oft sprachen wir über Universität und Studentenschaft. Regelmäßig konnte er dann nicht genug die amerikanischen Universitäten rühmen, von

denen er eine Reihe besucht hatte. Besonders lobte er ihre weitgehendste Fürsorge für das materielle Wohl ihrer Studierenden. „Unter meinen Papieren“, sagte er dann, befindet sich auch noch ein Manuskript, betitelt: „Zehn Jahre Universitätsprofessor in Leyden, oder der Student, das Stiefkind der Universität!“ — Er konnte, wenn er wollte, einen entzückenden esprit zeigen! — Aber was waren uns diese kleinen Sorgen gegenüber dem großen Drama, in dem draußen die Nation im letzten Akt auftrat. Auch die Studentenschaft wurde im Kriege eine andere, es war nicht mehr jene, die einst in die sonnige Welt hinausjubelte. Man kam zurück aus dem herrlichen Kampf, zerschossen, geprüft, ernst; man wußte, was man wollte. Mit welcher Verehrung blickten wir da zu dem Mann auf, der uns mit vornehmer, ritterlich-zartfühlender Teilnahme entgegenkam und uns als Männer, als Mitarbeiter mit jenem ungebrochenen deutschen Geist empfing, in dem wir ins Feld gezogen waren und den wir in der Großstadt nicht mehr fanden. Dazu war es so wundervoll wohltuend, endlich unter einem Führer zu stehen, dessen geistige Persönlichkeit eine harmonische Verbindung wissenschaftlicher Erkenntnis und der Erfahrung eines langen ernsten Lebens war. Daher hatte der Unterricht dieses großen Gelehrten so viel Charakterbildendes, Männererziehendes in sich. Staatsmänner, denen ihre Lebensanschauung und ihr Werk eine untrennbare Einheit bildeten wie bei diesem Holländer, hatten wir damals als Führer nötig. Wenn das Schicksal diese beiden Elemente ihres Seins trennen will, gehen solche Persönlichkeiten zu Grunde, nicht aber ihr Werk. Und dieser tragische Moment im Leben de Groots kam mit der Revolution...

Er kannte von seinen Reisen die politischen Verhältnisse in den Vereinigten Staaten und Frankreich recht gut; sein lakonisches Urteil lautete: „Wo Demokratie ist, da ist Schmutz!“ Ich entsinne mich, wie er am Tage der bekannten Friedensresolution des Reichstages in bitterem Zorn ausrief: „Ich wiederhole es Ihnen, meine Herren, der Niedergang Deutschlands begann damals, als es einen Reichstag erhielt!“

Es kam der 9. November und der Waffenstillstand, die Straßenkämpfe und das übrige Unglück folgten. Nach den Januar-Unruhen machten wir einen Spaziergang nach dem Schloß und besichtigten die Verwüstungen. Als wir in die alte Bibliothek zurückkehrten, blieb er vor dem Denkmal der Kaiserin Augusta stehen und wies hinüber nach den zerschossenen Mauern und Fenstern des Schlosses, der Universität und der kgl. Bibliothek: „Konnte die neue Zeit es deutlicher zeigen, gegen wen sie kämpft?!“ —

Seit diesen Tagen begann er ersichtlich zu altern, zu kränkeln. Als der sogenannte Friedensvertrag in Weimar angenommen wurde, steigerte sich seine Erbitterung derart, daß er uns die Absicht mitteilte, sein Amt nieder-

zulegen und nach Holland zurückzugehen. Trotzdem hat er noch in diesen letzten Jahren seine historischen Forschungen über die Hunnen und einige kleinere wertvolle Arbeiten veröffentlicht. Und doch äußerte er wiederholt zu mir: „Ich werde alt, ich fühle mich fremd hier unter dem neuen Geist in Deutschland.“ — Ein überzeugter Republikaner in der *république des lettres*, blieb er in der deutschen Republik der begeisterte Royalist, — zwischen seiner Weltanschauung und der Wirklichkeit, in der er nun leben und schaffen sollte, hatte der Lauf der politischen Entwicklung eine tiefe Kluft geöffnet, über die es für ihn keine Brücke gab. Als innerlich zerrissener Mensch konnte er nicht leben, und so ging er, eine der ganz geschlossenen, vollendeten Persönlichkeiten der Aristokratie des Geistes, des *ancien régime*, durch eine kurze Krankheit starr und hart seinen Weg bis zum Ende: „Ich will sterben!“
Hans Bidder (Bremen).

Miszellen.

Der indische Dramendichter Bhāsa.

Von M. Winternitz.

1. Ist Bhāsa der Verfasser der ihm zugeschriebenen Dramen?

Bis zum Jahre 1910 mußten wir nicht viel mehr von Bhāsa, als daß er ein Vorgänger des Kālidāsa war, da dieser im Vorspiel zu seinem Mālavikāgnimitra ihn als berühmten Dichter erwähnt. Als berühmten Dramatiker nennt ihn auch Bāṇa (in der ersten Hälfte des VII. Jahrhunderts), und Vākpati (in der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts) führt ihn unter seinen Lieblingsdichtern auf. Rājasekhara sagt in einem in einer Anthologie erhaltenen Vers, daß im Feuer der Kritik sich unter allen Dramen des Bhāsa das Svapnavāsavadatta allein als unverbrennbar erwies.¹ In den Anthologien finden sich einige wenige Verse, die dem Bhāsa zugeschrieben werden. Die Werke dieses Bhāsa galten aber als unwiederbringlich verloren, bis der hochverdiente, gelehrte Herausgeber der Trivandrum Sanskrit Series, Gaṇapati Śāstrī, im Jahre 1910 in Travancore eine Palmblatthandschrift fand, die zehn Dramen und ein Bruchstück eines elften enthielt, in denen er die verloren geglaubten Dramen des Bhāsa zu erkennen glaubte. Später wurden noch zwei Dramen gefunden, die dieselben Eigentümlichkeiten zeigten, wie die zehn zuerst gefundenen, und deshalb von Gaṇapati auch als Dramen des Bhāsa erklärt worden sind.² Den Gründen, welche

¹ Der in der Anthologie Sūktimuktāvali erhaltene Vers lautet:

Bhāsanāṭakacakre'pi cchekaiḥ kṣipte parīkṣitum |
Svapnavāsavadattasya dāhako'bhūn na pāvakaḥ ||

Das heißt wörtlich: „Als der Kreis der Dramen des Bhāsa von den Kritikern ins Feuer geworfen wurde, um sie zu prüfen, da war für das Svapnavāsavadatta das Feuer kein Verbrenner.“ Ich kann das nur bildlich auffassen: Im Feuer der Kritik bestand nur das Sv. die Probe, während die Kritiker in allen anderen Dramen des Bhāsa Mängel fanden. Der Ausdruck Bhāsanāṭakacakra beweist nebenbei auch, daß Bhāsa viele Dramen verfaßt haben muß. Die literarische Anekdote, wonach die Dramen des Bhāsa einem Feuerordal unterzogen worden wären, bei welchem nur Sv. die Probe bestanden habe (vgl. G. Guleri im Indian Antiquary 42, 1913, p. 52f.), beruht wohl nur auf einem Mißverständnis des Verses von Rājasekhara. Guleri zitiert (a. a. O.) aus einem Manuskript des Prthvirājaviṣaya-mahākāvya eine Stelle, wo ein Kāvya Viṣṇudharma des Bhāsa erwähnt wird, daß zu einem Ordal ins Feuer geworfen wurde und nicht verbrannte. Der Kommentar nennt Bhāsa einen Muni und erzählt, daß Bhāsa und Vyāsa Nebenbuhler waren. Der von Guleri zitierte Vers ist aber schlecht überliefert, und ich vermute, daß es sich einfach um einen Schreibfehler handelt und die Sage sich nicht auf Bhāsa, sondern auf Vyāsa, den „Verfasser“ des Viṣṇudharmottarapurāṇa bezieht, das wie alle Purāṇas dem Vyāsa zugeschrieben wurde.

² Alle diese Dramen hat Gaṇapati Śāstrī in der Trivandrum Sanskrit Series herausgegeben. Einige von ihnen hat er jetzt auch mit von ihm selbst verfaßten Kommentaren veröffentlicht.

Gaṇapati bestimmt haben, diese Dramen dem Bhāsa zuzuschreiben, haben sich bisher auch die meisten europäischen Gelehrten angeschlossen, und Max Lindennau¹ sagt, er könne „die Ergebnisse des indischen Forschers sofort ohne Bedenken bestätigen.“ Auch ich habe, wenn auch nicht ganz ohne Bedenken, in dem im Druck befindlichen, dritten Band meiner „Geschichte der indischen Literatur“ (S. 184 ff.) die 13 von Gaṇapati gefundenen und herausgegebenen Dramen als „Dramen des Bhāsa“ behandelt, bemerkte aber (S. 186): „Immerhin können wir, wenn wir im folgenden von diesen neugefundenen Dramen als den Dramen des Bhāsa sprechen, dies nur mit einem gewissen Vorbehalt tun.“

Kürzlich hat nun L. D. Barnett² die Berechtigung, diese Dramen dem Bhāsa zuzuschreiben, entschieden bestritten und die Vermutung ausgesprochen, daß diese Dramen dem VII. Jahrhundert n. Chr. angehören.

Tatsache ist, daß uns diese Dramen anonym überliefert sind. In keinem von ihnen wird der Name des Dichters genannt. Aber alle diese Dramen zeigen gewisse Eigentümlichkeiten und große dichterische Vorzüge, die es wahrscheinlich machen, daß sie alle denselben Verfasser haben, und daß dieser ein hervorragender Dichter war. Da sich nun unter diesen Dramen ein Drama Svapnavāsavadatta befindet und dieses von Rājasekhara in einem unverdächtigen Vers als das beste von den Dramen des Bhāsa gekennzeichnet wird, hielt sich Gaṇapati für berechtigt, sämtliche 13 Dramen dem Bhāsa zuzuschreiben.

Gaṇapati legt zunächst großes Gewicht darauf, daß die von ihm gefundenen Dramen alle mit den Worten beginnen: nāṇḍyante tataḥ praviśati sūtradhārāḥ, „am Ende der Nāṇḍi tritt sodann der Theaterdirektor auf,“³

¹ Bhāsa-Studien. Ein Beitrag zur Geschichte des altindischen Dramas. Druck von G. Krenzing in Leipzig 1918.

² „The Mattavilāsa and „Bhāsa““ im Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, 1920, Vol. I, Part III, p. 35 ff. Sten Konow (Das indische Drama, S. 51 ff., im „Grundriß der indo-arischen Philologie“ II, 2 D, Berlin u. Leipzig 1920) zweifelt im allgemeinen nicht an der Echtheit der „Bhāsa-Dramen“, drückt aber doch S. 53 Zweifel über Bhāsas Verfasserschaft mit Bezug auf das Pratimānāṭaka aus.

³ Auf diese Eigentümlichkeit des Bhāsa soll nach Gaṇapati, dem sich auch Sten Konow (Ind. Ant. 43, 1914, p. 66 f.) anschließt, auch Bāṇa in einem der Einleitungsverse seines Harṣacarita angepielt haben:

sūtradhārakṛtārambhair nāṭakair bahubhūmikair |
sapatākair yaśo lebhe Bhāso devakulair iva ||

„Der durch seine Dramen, in denen der Theaterdirektor den Anfang macht, in denen viele Rollen vorkommen und die mit Episoden ausgestattet sind, Ruhm erlangte, wie durch Göttertempel (deren Anfang vom Baumeister gemacht wird, die viele Stuckwerke haben und mit Bannern geschmückt sind).“ Dem Bāṇa handelt es sich aber in diesem Vers gar nicht darum, eine besondere Eigentümlichkeit des Bhāsa hervorzuheben, sondern einzig und allein um den Doppelsinn (śleṣa) der Epitheta zu nāṭakair, die auch

worauf der Segensspruch folgt, mit welchem der Prolog beginnt. Sinegen beginnen die klassischen Dramen mit dem Segensspruch (der Nāndi), dann folgt der Prolog, eingeleitet durch die Worte: nāndyante sūtradhārah, „am Ende der Nāndi (tritt auf) der Theaterdirektor.“ Barnett macht nun darauf aufmerksam, daß das Mattavilāsaprahasana¹ des Pallavafürsten Mahendravikramavarman, der um 620 n. Chr. regierte, ebenso beginnt wie die angeblichen Dramen des Bhāsa. Und er zieht daraus weitgehende Schlußfolgerungen, indem er behauptet, daß dieses Stück auch sonst denen des „Bhāsa“ ähnlich sei. Das ist aber eine ganz unbegründete Behauptung. Denn unter den dem Bhāsa zugeschriebenen Dramen findet sich erstens gar kein Prahasana, so daß eine genaue Vergleichung eigentlich nicht möglich ist. Aber auch wenn wir davon absehen, so finden wir schon im Prolog des Mattavilāsa die in den klassischen Dramen übliche Erwähnung und Belobung des Verfassers, die in allen „Bhāsa-Dramen“ (wie wir sie der Kürze halber doch nennen wollen) fehlt. Der Prolog zu dem kurzen Mattavilāsa ist ferner verhältnismäßig lang, während die „Bhāsa-Dramen“ alle einen ganz kurzen Prolog haben. Was den Stil anbelangt, so sind die langen Komposita, wie wir sie in der Sanskritprosa des Mattavilāsa finden, in den „Bhāsa-Dramen“ selten. Auch der Schauspielerschlußsagen (Bharatavākya) ist ganz verschieden.

Was also das Lustspiel Mattavilāsa mit den „Bhāsa-Dramen“ gemein hat, ist nichts als der Anfang mit „nāndyante“ usw. und die Bezeichnung des Prologs durch das Wort sthāpanā. Das sind aber gerade die beiden Punkte, die wir von der Liste der Argumente Gaṇapatis streichen müssen. Denn (um dies vortwegzunehmen), die Bezeichnung sthāpanā findet sich nicht in allen „Bhāsa-Dramen“; wenigstens in einem derselben, dem Karna-bhāra, wird der Prolog ebenso wie in den klassischen Dramen prastāvanā genannt. Der Anfang des Dramas aber mit „nāndyante“ usw. ist nicht bloß eine Eigentümlichkeit der „Bhāsa-Dramen“ und des Mattavilāsa, sondern scheint eine Eigentümlichkeit gewisser südindischer Manuskripte zu sein. Denn wir finden dieselbe Eigentümlichkeit auch in dem Tapatisaṃvarana und dem Subhadrādhanañjaya des Kulāśekharavarman,² der nach Gaṇapati zwischen dem X. und XII. Jahrhundert lebte. Und ebenso beginnt ein Malayalam-Manuskript des Śakuntalā-Dramas.³ Wenn also

zu devakulair passen. Denn von jedem Drama kann man sagen, daß „der Theaterdirektor den Anfang macht,“ da ja im Prolog aller Dramen der Direktor auftritt und die Aufführung einleitet, ebenso wie es nicht bloß von den Dramen des Bhāsa gilt, daß sie viele Rollen haben und mit Episoden ausgestattet sind. Der Vers besagt also nichts anderes, als daß Bhāsa durch seine Dramen großen Ruhm erlangte.

¹ Herausgegeben von Gaṇapati in Nr. 55 der Trivandrum Sanskrit Series.

² Herausgegeben in Trivandrum Sanskrit Series Nr. 11 und 13.

³ Whish Nr. 151, J. M. Winternitz, A Catalogue of South Indian Sanskrit Manuscripts, London 1902, p. 205.

auch ein Manuskript des Mudrārākṣasa ebenso beginnt, so dürfen wir daraus nicht mit *Nono*¹ schließen, daß Viśākhadatta der unmittelbare Nachfolger des Bhāsa sei.

Meiner Ansicht nach besteht in der Sache überhaupt kein Unterschied zwischen den Dramen, die mit „nāndyante tataḥ praviśati sūtradhāraḥ“ beginnen, und den klassischen Dramen, sondern es handelt sich nur um einen Unterschied der Benennung. Jede Aufführung begann mit der Bühnenweihe (Pūrvaraṅga), die im Laufe der Zeit immer mehr abgefürzt wurde, bis schließlich nur mehr ein Segensspruch, die Nāndi, übrig blieb. Das Bhāratiya-Nāṭyaśāstra (ed. Grosset 5, 107 ff.) gibt den Wortlaut einer solchen Nāndi, die ein ganz einfaches Gebet in Śloka ist. Die klassischen Dramen beginnen aber in der Regel mit einem Einleitungsgebet, das im Stil der höfischen Kunstdichtung, oft im künstlichsten Kāvyaſtil, gedichtet ist. Wenn nun ein Manuskript eines Dramas mit den Worten beginnt: „nāndyante“ usw., so besagt das nichts weiter, als daß die Nāndi (am Ende oder als Rest der Bühnenweihe) hinter der Bühne nach einem Schema gesungen wird, und daß nach Abſingung der Nāndi der Theaterdirektor auftritt und den Vers spricht, mit dem die Dichtung beginnt. Dieser Vers gilt den Schreibern dieser Manuskripte nicht als „Nāndi“, sondern als Einleitungsvers (maṅgalaśloka) der Dichtung, während in den anderen Dramenhandschriften dieser maṅgalaśloka auch als Nāndi bezeichnet oder noch zur Nāndi (als Teil der Bühnenweihe) gerechnet wird.²

Die bisher von Gaṇapati Śāstrī als „Dramen des Bhāsa“ veröffentlichten Stücke sind die folgenden:

I. Pañcarātra (Pañc.), ³	}	Stoffe aus dem Mahābhārata.
II. Dūtavākya (Dv.),		
III. Madhyamavyāyoga (Mv.),		
IV. Dūtaghaṭṭakā (Dgh.),		
V. Karṇabhāra (K.),		
VI. Ūrubhaṅga (Ū.),	}	Kṛṣṇasage
VII. Bālarīta (B.),		
VIII. Pratimānāṭaka (Prat.),	}	Stoff des Rāmāyaṇa.
IX. Abhiṣekanāṭaka (Abh.),		

¹ Ind. Ant. 43, 1914, p. 66.

² Zu Beginn einer von R. Piſchel (Götting. gel. Anz. 1891, S. 360 f.) erwähnten Handschrift eines Dramas stehen einige Regeln über die Aufführung. Danach fand zuerst die Bühnenweihe statt, dann wurde die Ouvertüre gespielt, die Götter wurden mit Muſik verehrt und das nāndigītam gesungen. Dann brachte der Sūtradhāra den Vorhang und sprach den nāndiśloka. Hierauf heißt es: nāndyante sūtradhārapraveśaḥ, worauf er wieder einen Śloka spricht.

³ Beigefügt sind die Abkürzungen, mit denen auf die Stücke von hier an verwiesen werden soll. Eine römische und eine arabische Ziffer bedeuten Akt und Vers, zwei arabische Ziffern Seite und Zeile.

- | | |
|-----------------------------------|--|
| X. Svapnavāsavadatta (Sv.), | } Stoffe wahrscheinlich aus der
Brhatkathā. |
| XI. Pratijñāyugandharāyaṇa (Pry.) | |
| XII. Avimāraka (Av.), | |
| XIII. Daridrācārudatta (Dcār.) | |

Um nun die Frage zu beantworten, ob diese 13 anonym überlieferten Dramen wirklich Dramen des Bhāsa sind, müssen wir zuerst die Gründe anführen, die dafür sprechen, daß alle diese Dramen einen Verfasser haben. Die beiden ersten von Gaṇapati angeführten und auch von Lindennau anerkannten Gründe („nāndyante“ und „sthāpanā“) entfallen nach dem eben Ausgeführten. Geringe haben alle Stücke in der Tat das gemeinsam, 1. daß sie viel kürzer sind, als die klassischen Dramen, 2. daß namentlich der Prolog immer sehr kurz ist und 3. daß im Prolog niemals der Name des Dichters genannt und sein Werk gerühmt wird, wie das in anderen Dramen der Fall ist. Diese Tatsachen ließen sich allerdings auch damit erklären, daß die Stücke aus derselben Schule, aus derselben Gegend oder aus derselben Zeit stammen. Bemerkenswert ist aber doch, daß im Einleitungsvers (maṅgalāśloka) der vier Stücke Pañc., Prat., Sv. und Pry. sich der mudrā-lamkāra (d. h. die Andeutung der Namen der Hauptpersonen des Stückes durch Wortspiele) findet, und daß zwei Stücke (Dv., Mv.) in diesem Vers fast wörtliche Übereinstimmungen zeigen. Wichtiger ist es, daß das Bharata-vākya (Schlußsagen des Schauspielers) in einigen dieser Dramen fast gleich lautet, in allen aber ungefähr denselben Sinn hat.¹

Auch sonst zeigen diese Dramen manche Gemeinsamkeiten, die darauf schließen lassen, daß sie einen und denselben Verfasser haben. Das gilt zunächst von den Stücken, welche epische oder purānische Stoffe behandeln. Alle diese Stücke zeigen, daß ihr Verfasser ein strenger Anhänger der brahmanischen Religion und Sitte und ein gläubiger Verehrer des Viṣṇu war. Er liebt es, in seinen Dramen brahmanische Riten und Bräuche zu erwähnen und betont immer wieder die überragende Stellung des Brahmanen. Im Pañc. schildert er ein großes Opfer, von welchem im Mahābhārata nicht die Rede ist. Es ist von dem Dichter offenbar nur erfunden, um den Prunk eines brahmanischen Opfers schildern zu können. Hier finden wir auch Aussprüche wie die folgenden: „Das heilige Feuer duldet kein weltliches Feuer neben sich, wie der Brahmane den Śūdra nicht an seiner Seite duldet“ (I, 6), oder: „Der König soll seinen ganzen Reichtum in den Schoß der Brahmanen werfen und nur seinen Bogen den Söhnen hinterlassen“ (I, 22). An derselben Stelle (Pañc. I, 23) werden Ikṣvāku und andere berühmte

¹ In Pañc., Abh., Sv., Pry., Av.: imām api mahīm kṛtānām rājasiṃhaḥ praśāstu naḥ, „möge unser löwengleicher König auch diese ganze Erde beherrschen“; in Dv. und B. nur wenig abweichend, stärker abweichend in K., Ū. und Prat.

Könige der Vorzeit aufgezählt, deren Leiber zugrunde gegangen sind, die aber durch ihre Opfer noch fortleben. Und ebendasselbst (I, 25) sagt Bhīṣma zu Droṇa, um zu beweisen, daß er geringer sei als der Lehrer: „Du bist ein Brahmane, ich ein Krieger.“ Heilig wie die Brahmanen sind auch die Rūḥe. So heißt es Pañc. II, 5: „Nicht vergeblich ist die Anstrengung im Vordertreffen der Schlacht um der Rūḥe willen, selbst der Tod (in einer solchen Schlacht) würde zum Ruhme gereichen, wenn man sie aber befreit, so ist es ein religiöses Verdienst.“ Und im B. wird das Halliṣaka-Tanzspiel von dem alten Hirten mit dem Vers (III, 1) eröffnet:

„Ghe die Sonne aufgegangen,
Neiget in Ehrfurcht euer Haupt
Vor den Rūhen, den Müttern der Welt,
Den mit Nektar vollgefüllten.“

Im Mv. (Vers 9) sagt Ghaṭotkaca: „Ich weiß, überall und immer sind die Brahmanen die verehrungswürdigsten auf der Erde.“ In demselben Einakter (17, 6 ff.) sagt Bhīma, der vorgibt, sich für den Brahmanensohn opfern zu wollen: „Ich bin einer Kriegerfamilie entsprossen. Am meisten zu verehren ist doch ein Brahmane; darum will ich mit meinem Leib den Leib eines Brahmanen retten.“

Der Verfasser dieser Dramen zeigt auch gerne seine Vertrautheit mit brahmanischer Sitte und den brahmanischen Śāstras. Zu Beginn des Mv. hört man hinter der Szene den Ruf: „Bhoḥ tāta,“ „Oh, Vater!“ und der Theaterdirektor bemerkt (Vers 2): „Da er das Wort bhoḥ ausspricht, ist dies ohne Zweifel ein Brahmane.“¹ Gehorsam gegen den Brahmanen ist die Grundtendenz des K., die in dem Drama viel stärker hervortritt als im Mahābhārata I, 111. In demselben Stück (p. 77) spricht Karna eine Art Segen in Prosa, der mit den Worten beginnt: „Nicht untergehen sollen Rūḥe und Brahmanen!“ Im B. (p. 27) verwahrt sich der Kämmerer dagegen, daß er eine Unwahrheit sage, worauf Kamsa beruhigend sagt: „Ich erkenne sogar ein unwahres Wort eines Brahmanen als Wahrheit an.“ Im V. Akt des Prat. weicht der Dichter vom Rāmāyaṇa ab, indem er Rāma

¹ Im Mahābhārata 3, 188, 39 wird unter den schrecklichen Dingen, die am Ende des Yuga eintreten werden, auch erwähnt, daß dann die Śūdras mit bhoḥ und die Brahmanen mit ārya grüßen werden. Nach den Gesezbüchern (Āpastamba 1, 2, 5, 12; Baudhāyana 1, 2, 3, 27; Vāsisṭha 13, 44; Gautama 6, 5; Viṣṇu 28, 17; Manu 2, 124) soll der Brahmacārin, wenn er einen Brahmanen grüßt, seinen Namen nennen und dann bhoḥ sagen. Nach Manu II, 128 ist ein Dikṣita (zum Opfer Geweihter) mit bho vor seinem Namen anzusprechen. Nach Manu II, 125 ist ein Brahmane mit den Worten āyusmān bhava, „sei lang-lebig“, zu begrüßen. Es muß auch eine Regel gegeben haben, daß der Kṣatriya mit dīrghāyur bhava zu begrüßen sei. Denn in K. (p. 78) ist Indra in Verlegenheit, was er tun solle. Wenn er den Karna mit dīrghāyur bhava begrüßen würde, so würde er lange leben und das will er nicht haben. Wenn er ihn nicht so begrüßt, wird er ihn für dumm halten.

Wunsch, dem Vater ein würdiges Śrāddha darzubringen, zum Anlaß für den Raub der Sītā macht. Das gibt ihm Gelegenheit, die Bedeutung des Ahnenkults in stärkster Weise hervorzuheben und Einzelheiten aus dem Śrāddharitual zu erwähnen. Zweimal gebraucht Rāvaṇa im Prat. (V, 7 und 15) den echt brahmanischen Vergleich, daß er die Sītā rauben wolle, wie eine Opferspende, die ohne Mantras oder mit schlecht gesprochenen Mantras dargebracht worden ist.¹

Bei der starken Betonung des brahmanischen Rituals ist es um so merkwürdiger, daß das Prat. seinen Titel von dem III. Akt hat, der in einem Ahnenbildertempel spielt, in welchem die Standbilder der verstorbenen Ahnen des Königs aufgestellt sind. Das ist eine Sitte, die sonst als brahmanisch nicht bekannt ist und fast so aussieht, als hätte der Dichter sie aus der Fremde entlehnt.² Es ist ein Tempel, in dem nach dem Tode eines Herrschers dessen Statue neben denen seiner Vorfahren aufgestellt ist. Bharata kommt zu diesem Tempel, aber merkwürdiger Weise ist er ihm ganz unbekannt. Er wundert sich, daß er keine Fahne und keinerlei Zeichen sieht, welcher Gottheit der Tempel gewidmet ist. In den Statuen vermutet er Götterbilder und will ihnen Verehrung darbringen. Aber der Tempelhüter hält ihn davon ab, indem er sagt, daß die Bilder Krieger darstellen und daher von einem Brahmanen nicht als Gottheiten verehrt werden dürfen. Der Tempel ist zwar allgemein zugänglich (s. III, 13), aber es scheint, daß nur die Angehörigen der Königsfamilie zum Zweck der Verehrung der Ahnen den Tempel besuchten.

Im Prat. erscheint Rāma nur als menschlicher Held. Sinegen wird er in dem zweiten Rāma-Drama, im Abh., als der einzige Gott Viṣṇu oder Nārāyaṇa verherrlicht und im VI. Akt erklärt Agni, daß Sītā eine Inkarnation der Lakṣmī sei. Im IV. Akt erscheint der Gott Varuṇa zitternd vor Angst und spricht Rāma als den Mensch gewordenen Nārāyaṇa, „die erhabene Ursache der drei Welten“, an. Noch mehr tritt der strenge Viṣṇuglaube des Dichters in den Dramen hervor, in denen Kṛṣṇa verherrlicht wird. Sowohl Dv. als auch B. atmen in jeder Zeile den Geist der hingebungsvollsten Kṛṣṇaverehrung.

So dürfen wir wohl annehmen, daß der Dichter der Stücke I—IX ein strenggläubiger, viṣṇuitischer Brahmane war, der den Viṣṇu als höchsten Allgott in allen seinen Inkarnationen, aber insbesondere in der als Kṛṣṇa verehrte. In den übrigen Stücken (X—XIII) tritt der Brahmanismus und

¹ Vgl. Prat. III, 5: „Eine śūdraartige Verehrung ist das wohl, bei der die Gottheit ohne Mantra verehrt wird.“

² Zur Zeit des Hiuen-Tsiang gab es in Kapilavastu Überreste des Palastes des Suddhodana, über welchem ein Vihāra mit der Statue des Königs stand. Vgl. E. Beal, *Buddhist Records* II, p. 14.

die Viṣṇuverehrung des Dichters zwar nicht so stark hervor, wie in den episch-puranischen Dramen, aber immerhin finden wir auch in ihnen nichts, was der Annahme widerspräche, daß der Verfasser ein Brahmane und Viṣṇuverehrer war. In der Einleitungstrophe des Av. wird Nārāyaṇa (Viṣṇu) angerufen, und der König tritt zu Beginn des I. Aktes mit den Worten auf: „Die Opfer sind dargebracht und die besten der Brahmanen sind mir freundlich gesinnt.“ Dem Helden wird nachgerühmt, daß „seine Rede aus brahmanischem Wissen stammt“ (I, 7). Der Fluch eines Brahmanen erfordert Sühne (I, 11). Der einleitende Vers des Sv. ist an Balarāma, den Bruder des Kṛṣṇa, gerichtet. Der I. Akt spielt in einem Büßerhain und ist ganz erfüllt von brahmanischer Frömmigkeit. Von einer dahin fliegenden Kranichenschar wird gesagt, sie sehe aus „wie die ausgestreckten Arme des Baladeva.“ Im Einleitungsvers des Pry. wird allerdings Skanda, der Sohn des Śiva, angerufen, aber nur um ein Wortspiel mit dem Namen Yaugandharāyaṇa hineinzubringen. Im Prolog des Dcār. (wo die Einleitungstrophe fehlt) spricht die Schauspielerin den Wunsch aus, daß ein Brahmane eingeladen werde, im ersten Vers wird auf die Bali-Opferspende angespielt, und Cārudatta, der die brahmanische Opfersehnur trägt, schickt den Maitreya fort, um den Göttermüttern Opfer darzubringen.

So gut wie sicher kann angenommen werden, daß Sv. und Pry. denselben Verfasser haben. Die beiden Dramen behandeln nicht nur zwei verschiedene Episoden derselben Sage, sondern das Pry. wird von dem Sv. geradezu vorausgesetzt. Denn im Sv. VI, 18 sagt der König: „Du bist ja Yaugandharāyaṇa. Durch deine Bemühungen mit Scheinwahnsinn, mit Kampf, sowie mit listigen, dem Lehrbuch der Politik entsprechenden Plänen bin ich, aus allen Nöten emporstachend, gerettet worden.“ Und im letzten Akt des Sv. wird — abweichend von der Erzählung im Kathāsaritsāgara und daher wahrscheinlich auch in der Brhatkathā — ein Bild gezeigt, in welchem die Hochzeit zwischen Udayana und Vāsavadattā dargestellt ist; diese Hochzeit wurde nämlich, weil sie wegen der Flucht nicht wirklich stattfinden konnte, im Bilde vollzogen. Auf diese Hochzeit wird auch am Schlusse des Pry. angespielt.

Die beiden Rāma-Dramen Abh. und Prat. zeigen so viele wörtliche Übereinstimmungen, daß es kaum zweifelhaft sein kann, daß sie Werke eines und desselben Verfassers sind.¹ In beiden Dramen wird Rāma in der Regel

¹ Vgl. z. B. Abh. 2, 6 (sarvalokanayanābhirāmasya Rāmasya) und Prat. 29, 3 (Rāma jagatām nayanābhirāma); Abh. 26, 3 (ka iha bhoḥ kāñcanatorañadvāram aśūnyaṃ kurute) und ebenso Prat. 90, 8; Abh. 37 f. (kiṃ gūhase / mama khalu prāṇaiḥ śāpitaḥ syāḥ yadi satyaṃ na brūyāḥ) und Prat. 95, 4 (kiṃ gūhase / svargaṃ gatena mahārājapādāmūlena śāpitaḥ syāḥ yadi satyaṃ na brūyāḥ). Wenn man also mit Konow (Das indische Drama S. 53) Bhāsa's Verfasserchaft für das Prat. bezweifelt, so würde sie auch für das Abh. zweifelhaft sein.

als „der ārya“ bezeichnet und Sītā spricht von ihm nie anders als von dem „āryaputra“. Im Prat. p. 48 sagt Bharata, „ārya“ sei die bei den Ikṣvākus übliche Ansprache.

Das Auftreten der Waffen des Kṛṣṇa in Dv. und B. ist sehr ähnlich. Der Mv. hat seinen Titel davon, daß Bhīma als madhyama, „der Mittlere“ (von den fünf Söhnen des Pāṇḍu), bezeichnet wird. Dieselbe Bezeichnung findet sich auch im Pañc. Sowohl in Mv. (Vers 42) als auch in Pañc. (II, 55) nennt Bhīma den Arm seine Waffe.

Sehr beachtenswerte Zeugnisse für die Gemeinsamkeit des Verfassers dieser Dramen sind auch solche Kleinigkeiten, wie daß dieselben Namen von Nebenpersonen in den verschiedenen Dramen wiederkehren. Vijayā heißt die Pförtnerin im VI. Akt des Sv., ebenso wie im Pry. und in den beiden Rāmādramen Abh. und Prat. Der Kämmerer des Mahāsena im Pry. heißt Bādarāyaṇa und ebenso heißt der Kämmerer des Duryodhana im Dv.

Auch mancherlei Übereinstimmungen in Bezug auf den Wortschatz und Redensarten machen es wahrscheinlich, daß die Dramen einen und denselben Verfasser haben. So finden wir das Epitheton ekātapatrā, „die von einem Sonnenschirm beschirmte“ (Erde), in Dv. 56, Av. I, 1, Prat. VII, 1, Sv. VI, 19 und B. V, 20.¹ Denselben Versteil dharmasnehāntare nyastā finden wir Pry. II, 7 und Abh. VI, 23. Sehr beliebt ist in allen Dramen die höfliche Unrede mit atrabhavān („der Verehrliche hier“) und tatrabhavān („der Verehrliche dort“). Die Redensart ko kālo („wie lange schon“) kommt Pry. 56, 3; 58, 2; Sv. 25, 1; 30, 3 und Dcār. 49, 8 vor und kāgatiḥ („was bleibt mir übrig“) Prat. 49, 3; 95, 6; Sv. 9, 5; 41, 9; Dcār. 53, 11. Sehr bemerkenswert ist das im Prākṛit der Dramen Sv., Pry. und Dcār. öfters vorkommende Wort āma, „ja“, das sonst nur in alten Pālitexten vorkommt.²

Das für die Bühnentechnik und auch für die Frage nach dem griechischen Einfluß auf das indische Drama so wichtige Wort yavanikā, das einen „Vorhang“ überhaupt und insbesondere den „Theatervorhang“ bezeichnet,

¹ In derselben Bedeutung steht ekacchatracchāyā in B. 5, 9 und ekacchattappuhvīpādī in Pañc. 20, 4. Das in der Literatur bisher sonst nicht belegte Wortsamudragrhaka, „Badehäuschen“, kommt in Sv. öfter und auch in Prat. 27, 9 vor. Das Prākṛit-Kompositum sumanāvāṇṇaam, „Blumen und Schminke“, kommt Sv. 30, 9 und Av. 20, 4; 40, 2; 54, 10 f. vor. Das seltene (allerdings auch im Venīsamphāra vorkommende) Wort dāruparvataka (Bezeichnung eines Gebäudes innerhalb eines Palastes) begegnet uns Sv. 36, 5 und Av. 47, 16. Das (auch im Mṛcchakatika vorkommende) Wort catuṣśāla, „Hof“, findet sich im Prat. 16, 6 und wiederholt in Av., Sv. und Dcār. Das Kompositum dadhipiṇḍapāṇḍara (Prākṛit: dahipiṇḍapāṇḍara), „käseweiß“, kommt Pañc. 22, 12 und Av. 28, 1 vor. Maṇibhūmi („Marmorfaal“) steht Sv. 25, 11 und Pry. 37, 10.

² Ich habe es auch im Bṛhatkathāślokaśaṃgraha 5, 114 und 9, 70 gefunden. Haraprasāda Śāstrī (in Gaṇapati's Introduction zu Prat., p. XVIII note) sieht in dem Gebrauch dieses Wörtchens āma einen Beweis für das hohe Alter des Bhāsa.

kommt in mehreren unserer Dramen in der ersten Bedeutung vor. Im Prat. (38, 15) stirbt am Ende des II. Aktes der König Daśaratha, dann folgt die Bühnenanweisung: Kañcukiyo yavanikāstarāṇaṃ karoti, „der Kämmerer breitet einen Vorhang aus“ (offenbar um die Leiche zu verbeden). Ebenso heißt es am Ende des Ū., nachdem Duryodhana den Geist aufgegeben hat: yavanikāstarāṇaṃ karoti, „(Jemand) breitet einen Vorhang aus“ (um den Leichnam den Blicken der Zuschauer zu entziehen)¹. Gegen Ende des Dramaś Sv. (75, 10) wird Vāsavadattā zuerst hinter einem Vorhang von der Amme erkannt. Dann sagt der König: „Man ziehe den Vorhang zurück“ (saṃkṣipyatāṃ yavanikā), und nun erst feiert er selbst das Wiedersehen mit Vāsavadattā. Und im Av. (V, 6) heißt es in einem sehr kunstvollen Vers, daß die schwarzen Wolken wie Vorhänge vor den Sternenscharen (bhagaṇayavanikāḥ) aussehn.

Bemerkenswert ist auch der Gebrauch der Metronymika in den Dramen B., Prat., Pañc. und Dv.. Im B. redet Kamsa den Vasudeva als „Sohn der Yādavi“ (Yādavīmātāḥ, „die Yādavi zur Mutter habend“) und Vasudeva den Kamsa als „Sohn der Śaurasenī“ (Śaurasenīmātāḥ) an. Im Prat. wird Lakṣmaṇa als „Sohn der Sumitrā“ (Saumitri oder Sumitrāmātāḥ) und in Pañc. und Dv. Duryodhana als „Sohn der Gāndhārī“ (Gāndhārīmātāḥ und Gāndhārīputra) angesprochen.

In mehreren Stücken finden wir eine Vorliebe für gewisse Schilderungen, wie wir sie in der Regel nur in Werken eines und desselben Dichters finden. Besonders auffällig ist nicht nur die Vorliebe, sondern auch die Kunst, mit der im I. Akt des B., im III. Akt des Av. und im I. Akt des Dcār. die Finsternis der Nacht geschildert wird. Hier² begegnet uns auch der schon von Daṇḍin im Kāvyaḍarśa zitierte Vers: „Die Finsternis beschmiert gleichsam den Körper, der Himmel regnet gleichsam schwarze Augensalbe; fruchtlos ist das Schauen, wie der Dienst bei schlechten Menschen.“

Diese Gemeinsamkeiten zwischen den Dramen machen es zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß sie alle denselben Dichter zum Verfasser haben. Wenn nun das Sv. nach dem Zeugnis des Rājasekhara das Werk des Bhāsa ist, so dürfen wir auch die übrigen Stücke diesem Dichter zuschreiben. Und wenn

¹ Diese Stelle hat M. Lindennau (a. a. O., S. 42 Anm.) gründlich mißverstanden, wenn er sagt: „Bei Bhāsa treten bereits die yavanikās als Dienerinnen an indischen Königshöfen auf (im Trauerspiel Ūrubhaṅga)!“

² B. I, 15 = Dcār. I, 19 = Mṛcchakaṭika I, 26. Auf andere Parallestellen (zwischen Sv. und Abh., Pry. und B., Pry. und Abh.) haben schon Gaṇapati Śāstrī (in der Einleitung zur Ausgabe des Sv.) und Lindennau (Bhāsa-Studien, S. 51) hingewiesen. Wichtig ist die schon von Gaṇapati (a. a. O., p. XX) hervorgehobene Tatsache, daß der Viertelvers kim vakṣyatīti hrdayam pariśaṅkitam me sowohl in Sv. VI, 4 (erste Zeile) als auch in Abh. V, 7 (letzte Zeile) vorkommt.

der Dichter Vākpati in seinem Gaṇḍavaha (Vers 800) dem Bhāsa das Epitheton *jalanamitta*, „Freund des Feuers“, gibt, so kann Bhāsa als solcher sehr gut bezeichnet werden, wenn er wirklich alle diese Dramen verfaßt hat. Denn im Sv. bildet der Brand von Lāvāṇaka, bei dem Vāsavadattā angeblich umgekommen sein soll, den Ausgangspunkt des Dramas. Das Pañc. beginnt mit der lebendigen Schilderung eines Waldbrandes. Im Abh. geht Sitā ins Feuer und ihre Reinheit wird durch Agni bezeugt. Und wieder im Av. stürzt sich der Held ins Feuer, ohne von diesem verzehrt zu werden.¹

Manche von den Übereinstimmungen zwischen diesen Dramen sind zugleich Beweise von hoher Altertümlichkeit. Dies gilt besonders von den Gemeinsamkeiten, welche die Dramen in Bezug auf die Bühnentechnik zeigen.² Am wichtigsten ist die Darstellung des Todes in den „Bhāsa-Dramen“. Im Gegensatz zu den Regeln der Lehrbücher der Dramaturgie, mit denen die klassischen Dramen völlig übereinstimmen, scheut sich der Verfasser der episch-purānischen Dramen (I–IX) nicht, das Sterben und selbst den gewaltsamen Tod auf der Bühne darzustellen. Der Einakter Ū., in welchem Duryodhana auf der Bühne stirbt, ist eine echte Tragödie, — die einzige bisher bekannt gewordene indische Tragödie. Daśaratha stirbt im Prat., der Affenkönig Vālin im I. Akt des Abh. Im B. findet der Kampf mit dem Stierdämon Arista auf der Bühne statt und endet mit der Vernichtung dieses Dämons; und im V. Akt werden nicht nur die Ringkämpfer Cāṇūra und Muṣṭika, sondern auch Kamsa selbst auf offener Bühne getötet.³

Ein starkes Anzeichen dafür, daß Abh., Pañc. und Ū. denselben Verfasser haben, ist es, daß im VI. Akt des Abh. drei Geister auftreten, die den Kampf zwischen Rāma und Rāvaṇa schildern, im I. Akt des Pañc. drei Brahmanen, die das Opfer beschreiben, und im Ū. drei Herolde, die Nachrichten vom Kampfplatz bringen.⁴

Die Schnelligkeit, mit der in diesen Dramen die Handlung fortschreitet — wofür Lindenau (a. a. O., S. 41) mit Recht das häufig wiederkehrende *niṣkramya praviśya* („geht ab“, „tritt ein“) als besonders charakteristisch hervorhebt — kann auch als Zeichen sowohl großer Altertümlichkeit als auch gemeinsamer Autorschaft gelten.

¹ Ch. Guleri (Indian Antiquary 42, 1913, p. 52 f.) hat mit dem Beinamen „Freund des Feuers“ auch die „Sage“ in Verbindung gebracht, wonach die Dramen des Bhāsa einem Feuerordal unterzogen worden wären, bei welchem nur das Sv. die Probe bestand. Ich glaube aber, daß die angebliche „Sage“ nur die Erfindung eines Pandits ist, der den Vers des Mājaśekhara mißverstanden hat. s. oben S. 1 A. 1.

² Die Hauptpunkte hat Lindenau (a. a. O., S. 27 ff.) ausführlich besprochen.

³ Wenn aber im Av. der Held den Versuch macht, sich umzubringen, aber daran verhindert wird, so verstößt das nicht gegen die Vorschriften der Dramaturgie.

⁴ Vgl. Lindenau a. a. O., S. 40.

Sehr beliebt ist in allen „Bhāsa-Dramen“ das Sprechen mit Personen, die nicht tatsächlich auf der Bühne erscheinen, deren Reden aber von den auftretenden Personen wiederholt werden, ähnlich wie in dem monologischen Bhāṣa.¹

Es sprechen also gute Gründe dafür, daß die in Rede stehenden Dramen einen und denselben Verfasser haben. Und da für das Sv. die Verfasserschaft des Bhāsa bezeugt ist, spricht eine große Wahrscheinlichkeit dafür, daß dieser auch der Verfasser der anderen Dramen ist. Freilich muß Barnett zugegeben werden, daß es an direkten Zeugnissen für die Autorschaft des Bhāsa fast ganz gebricht. Wohl erwähnt Abhinavagupta in seiner Bharatanāṭyaveda-vivṛti die Dramen Sv. und Dcār.,² aber er nennt nicht den Namen des Bhāsa. Auch im Dhvanyāloka (3, 10 ff.) zitiert Abhinavagupta, ohne Bhāsa als Verfasser zu nennen, einen Vers aus einem „Svapnavāsavadatta genannten Drama“, der sich in unserem Sv. nicht findet; und zwar zitiert er diesen Vers tadelnd als Beispiel dafür, daß es Dichter gebe, die in ihren Werken nur auf die Anwendung von Schmuckmitteln bedacht sind und keine Rücksicht auf die Stimmung nehmen. Der Poetiker Vāmana³ zitiert allerdings die Verse Sv. IV, 7; Pry. IV, 3 und Dcār. I, 2 (vgl. Mṛcchakatika I, 1), aber leider ohne Quellenangabe, so daß auch er kein sicherer Zeuge für Bhāsa als Verfasser dieser Dramen ist. Bhāmaha⁴ aber spricht in seiner Poetik nur von dem Gegenstand des Pry., ohne Titel und Autor unseres Dramas zu nennen.

Daß in Anthologien und auch sonst in der Literatur dem Bhāsa Verse zugeschrieben werden, die in unseren dreizehn Dramen nicht vorkommen, ist zwar kein Beweis gegen die Autorschaft des Bhāsa, aber immerhin ein Grund zum Zweifeln. Sehr merkwürdig ist, daß Somadeva in seinem Yaśastilaka⁵ zur Charakteristik der Śāktas von der linken Hand einen Vers als „von dem großen Dichter Bhāsa“ zitiert, der in dem oben erwähnten Lustspiel Mattavilāsa vorkommt.⁶

¹ Über dieses ākāśabhāṣita („In die Luft Sprechen“) s. Lindennau a. a. O., S. 47.

² Gaṇapati Śāstri, Svapnavāśavadatta, Introd. p. XXII.

³ Kāvyaḷamkāravṛtti 4, 3, 25; 5, 2, 30; 5, 1, 3; s. Gaṇapati a. a. O. p. XXII f.

⁴ Gaṇapati a. a. O., p. XXIV f.

⁵ Kāvyaḷalā, Vol. 70, Part. II, p. 251 (bhuktimuktipradas tu vāmaḷārgaḷ... āśṛityābhāṣi Bhāṣena mahākavinaḷ).

⁶ Mattavilāsaprahasana, ed. Gaṇapati Śāstri, Vers 7:

peyā surā priyatamāmukham iksitavyaḷ grāhyaḷ svabhāvalalito vikṛtaśca veṣaḷ |
yenedam idṛṣam adṛṣyata mokṣavartma dīrghāyur astu bhagavān sa pinākapaṇiḷ ||

Im Yaśastilaka wird iksaṇīyaḷ statt iksitavyaḷ und 'vikṛtaś statt vikṛtaḷ gelesen. Barnett könnte vielleicht aus diesem Zitat den Schluß ziehen, daß Mahendravikramavarman und Bhāsa dieselbe Person sind. Es ist aber wahrscheinlicher, daß Mahendravikramavarman, der Verfasser des Mattavilāsa, den

Wenn ich also auch nicht verkenne, daß berechtigte Gründe zu Zweifeln vorliegen, so glaube ich doch noch immer, daß eine größere Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß Bhāsa der Verfasser dieser Dramen ist. Allerdings sind noch sehr genaue und eingehende sprachliche Untersuchungen erforderlich,¹ ehe die Frage nach der Verfasserschaft des Bhāsa mit voller Sicherheit bejaht oder verneint werden darf.

2. Die Zeit des Bhāsa.

Unter den Beweisgründen, die dafür sprechen, daß Bhāsa wirklich der Verfasser der ihm zugeschriebenen Dramen ist, wurde schon deren hohe Altertümlichkeit angeführt, die sich besonders in der Kürze der Stücke und in der Bühnentechnik zeigt. Gaṇapati Śāstri² führt als Beweis für das hohe Alter des Bhāsa auch die einfache Sprache in der Prosa dieser Dramen an, die von der kunstvollen Prosa in den Dramen des Kālidāsa so stark abweiche, daß Bhāsa in weite Entfernung von Kālidāsa gerückt werden müsse. Aber allzu viel Gewicht darf auf dieses Argument nicht gelegt werden. Denn wir finden in den Dramen doch auch manchmal in der Prosa den kunstvollen Stil der höfischen Kunstdichtung, so z. B. im *Ü*. Noch mehr zeigt sich in den Versen die volle Vertrautheit des Dichters mit dem Kāvyaстил. Ja wir finden manche Schmudmittel (Alamkāras), die mehr der jüngeren Dichtung eigen sind, insbesondere Yamakas (Reime).³ Auch gelehrte Vergleiche kommen vor, wie Pañc. I, 10: „Fünf Schlangen kommen aus den Löchern der Ameisenhaufen, wie die fünf Sinne, wenn ein Mensch stirbt, aus dem Körper gehen,“ oder Av. V, 1, wo die Prinzessin, die ohne ihren Schmuck schön glänzt, verglichen wird mit der Offenbarung, die von Dialektik frei ist. Aber im ganzen ist der Stil der Bhāsa-Dramen gewiß einfacher und weniger reich an Schmudmitteln als der des Kālidāsa.

Vers einem (uns nicht erhaltenen) Lustspiel des Bhāsa entnommen hat, oder daß der Jaina Somadeva, der 959 n. Chr. schrieb, den Vers irrtümlich dem Bhāsa zuschrieb. Ohne mich der Hypothese Varnetts anzuschließen, will ich noch darauf hinweisen, daß der Verfasser des Lehrbuchs der Diebstunst Kharapaṭa im *Doār* 57, 5 und in *Mattavilāsa* 15, 4 erwähnt wird, und daß die Bezeichnung rattapaṭa „Rotmantel“ für einen buddhistischen Mönch im Av. 85, 4 und im *Mattavilāsa* 13, 1 vorkommt.

¹ Einen viel versprechenden Anfang in dieser Richtung macht V. S. Sukthankar im *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 40, 1920, p. 248 ff.

² *Pratimānāṭaka*, Introduction p. XIII ff.

³ So im *Dv*. im Einleitungsvers, wo der erste Halbvers mit *lokotsavaḥ sa vaḥ* und der zweite Halbvers mit *ṇakhena khe endet*. Im *Ü*. (88, 3) finden wir den Yamaka auch in der Prosa: *tanaya-śatanayaśūnye*. Im *Prat*. (p. 104) haben wir den Reim: *trailokyavidrāvaṇaṃ Rāvaṇaṃ*, und oft im *Prat*.: *abhirāmo Rāmaḥ*; im *Abh*. VI, 14 enden drei Zeilen der Strophe mit *vamantau*, *dahantau*, *bhramantau*. Häufig ist Alliteration, z. B. *Prat*. p. 104: *guṇagaṇavibhūṣaṇaṃ Vibhūṣaṇaṃ abhiṣicya*. Auch Wortspiele (*śleṣa*) kommen gelegentlich vor, so Pañc. I, 8, wo *bālasnehena* doppelstinnig zu nehmen ist („durch frisches Fett“ und „durch Kindesliebe“).

Als Beweis für das hohe Alter dieser Dramen könnte man auch anführen, daß sich in ihnen öfter grammatische Formen finden, die von den strengen Regeln der Grammatik des Pāṇini abweichen¹; so daß man schließen könnte, Bhāsa gehöre einer Zeit an, in der die Dichter sich noch nicht genötigt sahen, diesen strengen Regeln zu folgen. Aber auch auf dieses Argument ist nicht allzu viel zu geben. Denn solche Unregelmäßigkeiten kommen auch im Epos, in der Erzählliteratur und selbst in sehr späten Texten vor. Sie können ebenso gut Beweise für die Nachlässigkeit des Schriftstellers, als für dessen hohes Alter sein.

Einen Beweis für das höhere Alter der Bhāsa-Dramen möchte ich auch darin sehen, daß das Leben am Hofe der Könige in ihnen noch einfacher dargestellt ist, als in den Dramen des Kālidāsa. So erscheint der König Udayana immer nur in Begleitung seines Freundes, des Vidūsaka, ohne jedes Gefolge. Es werden z. B. auch die Griechinnen nicht erwähnt, die zum Gefolge des Königs in Kālidāsas Dramen gehören.

Aber wenn auch so manches in diesen Dramen deren höheres Alter wahrscheinlich macht, so gibt es doch wieder manches andere, was gegen die Annahme eines allzu hohen Alters spricht. So kennt Bhāsa, wenn er der Verfasser der epischen Dramen ist, das Mahābhārata im wesentlichen in der Gestalt, in der wir es heute haben. Dgh. (Vers 19) setzt z. B. die gewiß nicht ursprüngliche Geschichte des Mahābhārata (VI, 107, 115 ff.) voraus, wonach Bhīṣma freiwillig den Entschluß gefaßt hat zu sterben und den Pāṇdavas selbst Anweisungen gibt, wie man ihn töten soll. Auch das Pañc. zeigt, daß der Dichter das IV. Buch des Mahābhārata in der Form kannte, in der es uns heute vorliegt. Dem Verfasser der Dramen ist nicht nur die ganze Kṛṣṇalegende bekannt, sondern sowohl Kṛṣṇa als auch Rāma sind ihm immer nur Inkarnationen des höchsten Gottes Viṣṇu. Aber weder der Hirtengott Kṛṣṇa, noch Rāma als Inkarnation des Viṣṇu ist durch Inschriften aus vorchristlicher Zeit bezeugt. Ferner werden in den Dramen einige literarische Werke erwähnt, deren vorchristlicher Ursprung mindestens zweifelhaft ist. So werden im V. Akt des Prat. das Mānaviya-Dharmaśāstra, das Bārhaspatya-Arthaśāstra, ein Nyāyaśāstra des Medhātithi und ein Prācetas-Śrāddhakalpa genannt. Da die Bhāsa-Dramen auch in Sprache und Stil den Dramen des Kālidāsa näher stehen, als den Fragmenten von Aśvaghoṣas Dramen, und da Aśvaghoṣa mit großer Wahrscheinlichkeit ins zweite Jahrhundert n. Chr. gesetzt werden kann, wird Bhāsa

¹ So finden wir K. Vers 20: *sarita* statt *srta*; Sv. 16, 3: *utkaṇṭhiṣyati* statt *utkaṇṭhayiṣyati*; Mv. Vers 26: *vyūḍhorāḥ*, während nach Pāṇini 5, 4, 151 *vyūḍhoraskaḥ* richtig wäre; Dv. Vers 9: *sarvarājñāḥ* (Acc. plur.) statt *sarvarājān*; Prat. VII, 10: *tamaugham*; vgl. auch Gaṇapati, Svapnavāṣavadatta, Introduction p. XLII f. und Pratimānāṭaka, Introduction p. XXV ff.

seine Dramen nicht vor dem Ende des dritten, wahrscheinlich erst im vierten Jahrhundert n. Chr. verfaßt haben. Ich glaube nicht, daß er mehr als hundert Jahre vor Kālidāsa angelegt werden darf.

Die Argumente, die Gaṇapati Śāstrī dafür anführt,¹ daß Bhāsa im 5. oder 6. Jahrhundert v. Chr. gelebt habe, sind so schwach, daß sie kaum einer Widerlegung bedürfen. Aber auch der Versuch von Sten Konow² zu beweisen, daß Bhāsa im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts n. Chr. gelebt hat, scheint mir nicht glücklich zu sein. Konow stellt die schwach begründete Hypothese auf, daß Śūdraka, der Verfasser des *Mrcchakatika*, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts gelebt habe, und die weitere ebenso schwach begründete Hypothese, daß der in den *Bharatavāṇas* der Bhāsa-Dramen erwähnte Rājasimha mit dem Kṣatrapa Rudrasimha I (Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.) identisch sei.³ Diese zwei schwach begründeten Hypothesen werden durch ihre Verbindung nicht stärker und tragfähiger. Daß Aśvaghoṣa bedeutend älter ist, als Bhāsa, ergibt sich schon aus dem von Lüders⁴ geführten Nachweis, daß das Prakrit der von ihm entdeckten buddhistischen Dramenfragmente eine ältere Stufe des Prakrit gegenüber dem der klassischen Dramen darstelle. Das Prakrit der Bhāsa-Dramen steht aber trotz mancher Altertümlichkeiten im wesentlichen auf derselben Stufe der Entwicklung wie das der Dramen des Kālidāsa.

¹ In den Einleitungen zu seinen Ausgaben des Sv. und des Prat. Auch L. Suati (*Giornale della società Asiatica Italiana* 25, 1912, p. 5 ff.) ist geneigt, Bhāsa mit Gaṇapati Śāstrī in die vorchristliche Zeit zu setzen.

² *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte...* Ernst Ruhn... gewidmet München, 1916, S. 106 ff. Das indische Drama, S. 51. Max Lindén (Bhāsa-Studien, S. 14 f.) setzt Bhāsa ebenfalls ins 2. Jahrhundert n. Chr., hauptsächlich deshalb, weil er in seiner Technik dem Aśvaghoṣa näher stehe als dem Kālidāsa. Aber wie kann man das nach den wenigen Fragmenten, die uns von Aśvaghoṣas Dramen erhalten sind, so sicher behaupten? Und rein willkürlich ist es, wenn Lindén zwischen Bhāsa und Kālidāsa einen Zeitraum von 200 Jahren annimmt und daher Kālidāsa um 400 und Bhāsa um 200 n. Chr. ansetzt, während Bharata und Aśvaghoṣa „kurz vor Bhāsa“ gelebt haben sollen, „etwa in der Zeit zwischen 100 und 200 n. Chr.“. Das sind durchaus unbewiesene Zahlen.

³ Unter den westlichen Kṣatrapas allein gibt es drei Könige des Namens Rudrasimha, einen Satyasimha, einen Simhasena und einen Viśvasimha, die alle zwischen 180 und 388 n. Chr. lebten. Aber Königsnamen, die Komposita mit *simha* sind, waren zu allen Zeiten so häufig, daß es nur blindes Raten ist, wenn man einen dieser Könige als Schirmherrn des Bhāsa herausgreift. Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, daß man aus dem Worte *rājasimha* in den *Bharatavāṇas* auf einen König eines ähnlichen Namens schließen darf. So wie *nṛpatisimha* im K. Vers 3 wird auch *rājasimha* nichts anderes bedeuten als „der löwenstarke König“. So auch Gaṇapati Śāstrī, *Pratimānātaka*, Introd. p. XXXIII ff.

⁴ Bruchstücke buddhistischer Dramen, Berlin 1911, S. 33 ff. Über das Prakrit des Bhāsa s. B. Lezner, *DMG* 72, 1917, 203 ff. Die von Sukthankar (a. a. O., p. 250 ff.) nachgewiesenen Archaismen im Prakrit der Bhāsa-Dramen, sind zwar sehr beachtenswerte Argumente dafür, daß Bhāsa einer älteren Zeit angehört als Kālidāsa, aber nicht hinreichend, um Bhāsa ganz nahe an Aśvaghoṣa heranzurücken. [S. jetzt auch B. Prins, *Bhāsa's Prakrit*, Frankfurt a. M. 1921, S. 4. — Zusatz während der Korrektur.]

3. Einige Bemerkungen zu den „Bhāsa-Studien“ von Max Lindenu.

Zu S. 8. Lindenu übersezt bhāra in dem Titel Karṇabhāra durch „Panzer“, was auf den ersten Blic sehr ansprechend ist, um so mehr als eine Handschrift den Titel kavacāṅka, „Einakter vom Panzer,“ gibt. Es ließe sich diese Bedeutung von bhāra auch ethmologisch rechtfertigen. Aber tatsächlich ist das Wort in dieser Bedeutung nicht belegt. Lindenu verweist auf Pañc. I, 55, wo bhāra dieselbe Bedeutung haben soll. Hier sagt Karṇa: bhārārtham bhr̥ṣam udyatair iha hayair yukto rathaḥ sthāpyatām. Das könnte wohl heißen: „Der Wagen, bespannt mit Pferden, die sich hier wegen des Panzers sehr bemühen, soll aufgestellt werden,“ — wenn es erwiesen wäre, daß bhāra „Panzer“ bedeutet. Da dies aber nicht der Fall ist, muß man übersezen: „Mit Pferden, die sich hier um ihre Last sehr bemühen.“ Aber im Sv. 57, 4 wird der Plan des Vaugandharāyaṇa, auf welchem die ganze Verwicklung des Stückes beruht, als pratijñābhārah, „die Last (d. i. die schwere Aufgabe) des Gelöbnisses“, bezeichnet.¹ Dieselbe Bedeutung wird bhāra in dem Titel Karṇabhāra haben: „Karṇas Bürde“, d. h. die schwere Aufgabe, die er dadurch auf sich genommen, daß er keinem Brahmanen eine Bitte abschlägt.

Zu S. 9. Lindenu erklärt den Kommentar zum III. Akt des Pry. für „ziemlich wertlos“, „da er an der Sucht nach allegorischer Erklärung leidet.“ Aber der Kommentar dürfte im ganzen, wenn auch nicht vielleicht in jeder einzelnen Erklärung, Recht haben, wenn er die Reden in diesem Akt doppelsinnig auffaßt.

Zu S. 23. Es ist nicht richtig zu sagen, „daß im Bālacarita der Name Rāma für Dāmodara und Saṁkarsaṇa nebeneinander angewandt wird,“ sondern an den Stellen, die L. im Auge hat, ist nur davon die Rede, daß Rāma ebenso wie Dāmodara (Kṛṣṇa) eine Inkarnation des Nārāyaṇa (Viṣṇu) ist.

Zu S. 34: „Offenbar verbot es die zur Zeit Bhāsas übliche Bühnentechnik, Frauen auf dem Kampfplatz auftreten zu lassen, wo Tote liegen.“ Das ist nicht richtig, da im Ū. Gāndhārī und andere Frauen auf das Schlachtfeld kommen, wo der sterbende Duryodhana liegt.

Zu S. 36: Lindenu fügt zu den schon vorhandenen Erklärungen von sūtradhāra noch eine neue hinzu, indem er es als „Kenner der Schau-

¹ Auch Sv. 9, 11 und 14, 10 bedeutet bhāra so viel wie „schwere Aufgabe“. An letzterer Stelle ist bhāra als Neutrum gebraucht, wenn man nicht mit Gaṇapati Śāstri mahadbhāram = mahato bhāram erklären will, was gezwungen erscheint, oder mahadbhāram = mahābhāram auffaßt, was ungrammatisch wäre.

„Spielerregeln“ (natasūtrajña) auffassen will — wohl die unwahrscheinlichste von allen bisher vorgeschlagenen Erklärungen.

Zu S. 43: Hier spricht L. vom II. Akt des Pañc., wo die Hirten einen Tanz aufführen und sagen: „Die hundertscheibige (?) Sonne, verhüllt von dem bleichen Schein des Lichtes des Tagmondes, ist zugleich und ist auch nicht.“ L. sagt: „Offenbar handelt es sich hier um einen kultischen Tanz, der am Feste der Sonnenfinsternis aufgeführt wurde.“ Offenbar ist von einer Sonnenfinsternis keine Rede, sondern vom Sonnenaufgang: Die aufgehende Sonne ist von dem bleichen Schein des Tagmondes noch verhüllt, so daß sie „zugleich ist und nicht ist“.

Zu S. 48f.: L. sagt, daß wir bei Bhāsa „bereits deutliche Spuren des Kāvya-Stiles“ finden. Sowohl im Ū. als auch im Av., aber auch in den anderen Dramen, finden wir nicht bloß „Spuren“ dieses Stils, sondern vollständig ausgebildeten Kāvyaastil.

Zu S. 50: Das Sprichwort (Av. 14, 9) saṅghaārīṇo anāttha wird von L. übersetzt: „Der Buhle braucht keinen Begleiter zum Stellbichlein.“ Wie er zu dieser Übersetzung kommt, ist mir unerfindlich. Die richtige Übersetzung lautet: „Unglück kommt in Scharen“, d. i. „ein Unglück kommt selten allein.“

Nachtrag.

Das Manuskript der vorstehenden Arbeit ist schon im Dezember 1920 vollendet und an die Redaktion der Zeitschrift abgeschickt worden. Seitdem ist die Fortsetzung von B. S. Sukthantars „Studies in Bhāsa“ (Journal of the Amer. Or. Society, Vol. 41, 1921, pp. 1—59) erschienen und kürzlich auch ein Aufsatz von A. Banerji-Śāstrī (im Journal of the Royal Asiatic Society 1921, 367ff.), in welchem er zu Barnetts Aufsatz Stellung nimmt. Sukthantar hat in der genannten zweiten Arbeit überzeugend nachgewiesen, daß der auffallend starke Gebrauch des epischen Šloka in der Metrik der Bhāsa-Dramen, sowie die sprachlichen Unregelmäßigkeiten in ihnen darauf zurückzuführen sind, daß sie den epischen Quellen, aus denen sie stammen, näher stehen als die klassischen Dramen. Insbesondere zeigt die Untersuchung der sprachlichen Unregelmäßigkeiten in den Dramen, daß sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl von der Art sind, wie sie auch im epischen Sprachgebrauch vorkommen. Sukthantar ist aber vorsichtig genug, keine chronologischen Schlüsse daraus zu ziehen. Das Epos selbst läßt sich ja chronologisch nicht fixieren, und der Einfluß des Epos konnte sich ja zu verschiedenen Zeiten geltend machen.

Banerji nimmt gegenüber Barnett die meisten schon von Gaṇapati Śāstrī vorgebrachten Argumente wieder auf, auch das von dem Anfang der

Dramen mit nāndyante usw. Einer Andeutung R. Bishels folgend, glaubte er, daß Bhāsa damit eine „Reform“ eingeführt habe, der sich Kālidāsa nicht angeschlossen, die aber im Südosten Indiens bis ins 7. Jahrhundert erhalten geblieben sei und sich daher im Mattavilāsa wiederfinde. Aus dem oben (S. 284) Bemerkten geht hervor, daß von einer „Reform“ des Bhāsa keine Rede ist und alle Schlußfolgerungen aus dem Anfang der Dramen mit nāndyante usw. gegenstandslos sind. Aus einer überaus vollständigen Zusammenstellung aller Stellen, in denen in unseren Dramen vom Feuer die Rede ist, schließt Banerji, daß auf keinen anderen Dichter das Epitheton „Freund des Feuers“ so gut passe, wie auf den Dichter dieser Dramen. Allerdings sind nicht alle von ihm angeführten Stellen beweisend (denn vom Feuer des Jorues, vom Opferfeuer oder vom Feuer eines Waldbrandes ist auch bei anderen Dichtern oft genug die Rede), aber seine Zusammenstellungen bestätigen doch das von mir oben (S. 292) Bemerkte.

Mit Rücksicht auf das Prākrit glaubt Banerji, daß Bhāsa näher an Āsvaghosa heranzurücken sei und im 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. gelebt haben müsse. Ich glaube noch immer, daß Bhāsa von Āsvaghosa weiter entfernt ist als von Kālidāsa, möchte es aber nicht wagen zu behaupten, daß seine Zeit völlig sicher stehe. Und es ist immerhin möglich, daß weitere Forschungen die Annahme Banerjis bestätigen werden.

Aber auch durch die neuen Untersuchungen von Sukthankar und Banerji scheinen mir keineswegs alle Zweifel darüber beseitigt zu sein, ob Bhāsa wirklich der Verfasser der 13 anonymen Dramen ist. Denn wenn auch vieles dafür spricht, daß die Stücke einen Verfasser haben und daß sie alt sind, so ist damit noch nicht bewiesen, daß Bhāsa der Verfasser ist. Wenn ich aber trotz mancher — ich möchte sagen, leiser — Bedenken noch immer daran festhalte, daß die von Gaṇapati Śaṣṭrī entdeckten Dramen als Werke des Bhāsa anzusehen sind, so bestimmt mich dazu nicht zum wenigsten die Tatsache, daß beinahe alle diese Dramen hervorragende Werke der Dichtkunst sind, die nur von einem wirklich großen Dichter verfaßt sein können. Und da uns der Name Bhāsas als eines berühmten Dramendichters durch Kālidāsa und Harṣa wohl bezeugt ist, so ist es immerhin keine zu gewagte Hypothese, wenn wir auf das Zeugnis des Rājasekhara bezüglich des Svapnavāsavadatta hin die Dramen dem Bhāsa zuschreiben. Ich halte es aber für nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß es sich doch nur um eine Hypothese handelt, und daß es sehr wünschenswert ist, daß diese Hypothese durch Untersuchungen von der Art, wie sie Sukthankar (und auch schon Vindanau) begonnen, noch weiter gestützt werde, bis uns vielleicht einmal eine glückliche Entdeckung einen direkten Beweis für die Autorschaft des Bhāsa wenigstens in Bezug auf mehrere dieser Dramen in die Hände spielt.

Ostasiatische Kunst in Paris.

Vor mehr als einem halben Jahrhundert begann die vergleichende Religionswissenschaft museumstechnisch die Kontinente des fernen Ostens zu erschließen. Langsam vollzog sich seitdem in der Einstellung der Museen und Forschungszentralen Frankreichs die Umstellung auf Kunstwerte, nicht ohne einsichtsvolle Unterstützung von Seiten der führenden Philologen. Die Auswertung der Resultate auf den Gebieten der Kunstforschung und der Ästhetik interessiert in Paris endlich eine breite Öffentlichkeit, hilft die Sammeltätigkeit der Museen auf Kunst umstellen und schafft Publikationsmöglichkeiten, die den engen Kreis der historisch-philologischen Materialsammlung weit überschreiten.

An sichtbarster Stelle stehen die Denkmäler Asiens im Louvre. Eine kunstgeschichtlich einwandfreie Reihung wird dort verhindert, denn Schenkungen, die als Ganzes in den Besitz des Museums übergegangen sind, können nicht aufgelöst werden. Geschlossen wirkt die Porzellan-Sammlung GRANDIDIER, die neugeordnet und aufgestellt auch demjenigen einen Eindruck vermittelt, der diesen künstlerisch weit überschätzten Dingen ein geringes Interesse entgegenbringt. Die wenigen Stücke früher Keramik ermöglichen jedenfalls den Anschluß an die großen Leistungen Chinas. Etwas fremd wirken vier — übrigens ausgezeichnete — Temmokus, die besser zur japanischen Töpferei kämen. Als Einheit sind die Sammlungen FOUCHER und PELLLOT aufgestellt, Gandhara und seine Ableitungen in Mathura und dem nord-östlichen Turkestangebiet darstellend. Auf die volle Auswertung der bedeutamen Funde PELLLOTs wird man noch warten müssen, die Hauptstücke, die Reliefs von Tum chuq, sind unzureichend publiziert. Die Holzplastik des gleichen Gebiets wird reiche Aufschlüsse über den späten Tang-Stil in China geben können. Völlig aus dem Rahmen fallen im Saal PELLLOT zwei ostjavanische Steinfiguren. Neben der teilweise westlich beeinflussten Skulptur bekundet fast die ganze Malerei Turkestans die überragende Kunsthöhe und Lebenskraft des Chinesentums. Nicht in den Maßen, wohl aber an künstlerischer Qualität sind die französischen Funde aus Tun huang den deutschen aus der Gegend von Idikutshari weit überlegen. Dieses authentischste Material der Tang-Malerei wird eines Tages den Ausgangspunkt der chinesischen Stilkritik bilden müssen und unser Wissen um die Technik bestimmen. Die Sage vom japanischen Ursprung der Tosa-Malerei wird dann durch die Landschaftsszenen auf den Seidenbildern zerstört werden.

Anschließend an Zentralasien ist der Chinabesitz des Louvre aufgestellt, leider durchsetzt mit cambodgianischen und siamesischen Plastiken, und ohne daß sich eine historische Reihung ergäbe. Die Han-Zeit wird durch Reliefs, eine skulptierte Säule, Grabkeramik und eine buddhistische Stele vertreten,

deren Bestimmung erst durch das 167 n. Chr. datierte Stück des Kölner Museums möglich ist. Neben einigen bemerkenswerten Wei-Stücken steht eine Fülle herrlicher Tang-Plastik, überagt durch die große sitzende Kuan hin der ehemaligen Sammlung WORCH. Die Reihe der Tang-Reliefs mit zentralasiatischem Gegenstand wird durch ein schönes Beispiel ergänzt, das sich als fünftes den in Köln und Philadelphia befindlichen Paaren anschließt. Auch Sung- und Yuan-Zeit sind gut, zum Teil durch datierte Stücke vertreten. Besondere Liebe hat der Leiter der Sammlung, GASTON MIGEON, den Kleinbronzen der Ming-Zeit, diesen Stieftindern einer auf Anfänge eingestellten Forschung und Ästhetik zugewandt. Den Abschluß der dem Osten gewidmeten Saalsucht bildet die japanische Kunst. Der Louvre ist wie alle französischen Sammlungen arm an früher Plastik des Inselreiches, besitzt aber dafür herrliche Malereien, gute Keramik und Holzschnitte. Die schönsten No-Masken hängen weit entfernt in der Sammlung CAMONDO, in die sich auch eine japanische Bronze und ein Siam-Kopf verirrt haben.

Gegenüber der etwas zufälligen Anhäufung im Louvre wirkt die systematische Art des Sammelns im Musée Cernuschi wohltuend. Da fast alle Hauptstücke in der Nachkriegszeit erworben sind, dürfte sich diese Sammlung am meisten gewandelt haben. Die Hauptanstrengung gilt China. So sehr, daß man fast von einem Museum für chinesische Kunst reden kann. Im Cernuschi sieht man, wie sehr Paris Hauptstapelplatz der östlichen Einfuhr geworden ist. Die überzeugenden Entwicklungsreihen, die der Leiter D'ARDENNE DE TISSAC zusammengebracht hat, sind auf dem Pariser Markt ausgesucht worden. Mit B. LAUFER will man den Anfängen der Keramik in der Vor-Han-Zeit nachgehen; es handelt sich um dreifüßige Gefäße ohne Glasur, aber mit Riefelung, aus rötlichem Ton geformt. Ob die Zurückführung auf das Heute nicht eine allzu vernünftige und realistische Erklärung bedeutet, soll dahingestellt bleiben. Höchst interessant sind Kaolin-Spuren an Han- Vasen der bekannten Form; auch über die Entdeckung des Porzellans ist eben noch nicht das letzte Wort gesprochen. Besonders liebevoll ist die figürliche Grabkeramik gesammelt und aufgestellt worden. Ganz erstaunlich entwickelte Stücke tragen noch die grüne Glasur. Es wäre also festzustellen, wie lange diese in Benutzung geblieben ist, jedenfalls über die Han-Zeit hinaus. Gerade für die Tonplastik klafft eine unerträgliche Lücke zwischen Han- und Tang-Zeit. Letztere wird übrigens glänzend gezeigt. Die große Zahl prächtiger Tierfiguren legt einen Gedanken nahe, den das Museum im Frühjahr 1922 in der Ausstellung „Das Tier in der chinesischen Plastik“ verwirklicht hat. Han-Skulptur ist durch Reliefs und Ziegel vertreten, an deren Entstehung vor der Han-Zeit ich nicht glauben kann. Die buddhistischen Monumente führen vom 5. Jahrhundert zur Neuzeit und

bringen für die meist vernachlässigten Sung- und Ming-Epochen vorzügliche Beispiele bei. Einige hinterindische Stücke (Birma, Laos, Cambodgia) ergänzen den buddhistischen Kreis. Die Bronze-Sammlung besteht aus wenigen aber erlesenen Stücken, und einige Lachstreifen mit seltsamen, fast europäisch modellierten Körpern dürften zu den frühesten bisher bekannten Lachen Chinas gehören.

Einen großen Aufschwung hat das Musée Guimet genommen. Durch seine ursprünglich religionsgeschichtlichen Veröffentlichungen und Vorträge verfügt es von vornherein über ein breites Publikum. Diesem gibt man jetzt nicht mehr nur Beispiele der Typen sondern Kunstwerke. In dem Rondell des Eingangs hat man zwischen Aufnahmen der Ruinenstätten die Rhmer-Plastik aufgestellt. Die Mitte nimmt ein herrlicher Shiva-Bishnu ein, dessen Antlitz in alter Vergoldung strahlt, und der hoffentlich bald von seiner Eisenmontierung befreit sein wird. Das einzige in Paris vorhandene Pallava-Monument bildet einen durchaus nicht störenden Fremdkörper in dieser unvergleichlichen Cambodgia-Sammlung. Alle Epochen sind vertreten, auch ist die Qualität so außerordentlich, daß der Eindruck der Ermüdung, den diese manchmal weichlichen, fast süßlichen Figuren hervorrufen, nicht entstehen kann. Im Untergeschoß des Museums steht noch die Porzellan-Wüste, während der erste Stock teilweise neugeordnet ist. Die indische Sammlung besitzt schöne Einzelstücke, gute Miniaturen und wird sehr glücklich durch die bekannten Aufnahmen GOLOUBEWS ergänzt. Tibet wünscht man sich noch vollständiger in den Typen. Die einzigartige Reihe javanischer Kleinbronzen sollte ans Licht gezogen werden. Keine Epoche fehlt, und gerade aus den frühen Zeiten sieht man die schönsten Sachen. Ganz neu ist der dem Gedächtnis von CHAVANNES und SEGALIN gewidmete Raum, eine würdige Ehrung der großen Forscher. Die Aufnahmen ihrer Expeditionen sind übersichtlich und in vorzüglichen Vergrößerungen zugänglich gemacht. Endlich erhält das Werk des früh verstorbenen SEGALIN seinen verdienten Platz. In den Räumen der Rückseite führen kleinere Plastiken des hinterindischen Kontinents ein etwas ungeordnetes Dasein. Erst der in einem besonderen Saal vereinigte Teil der Mission PELLLOT und die tibetanische Sammlung BACOT stehen wieder ganz auf der Höhe der modernen Museumstechnik und der neuen Wertung. Diese Anordnung verdankt man dem zweiten Leiter des Museums J. HACKIN. Während die gandhara-beeinflußte Plastik im Louvre mit rein chinesischer Malerei zusammensteht, sind im Guimet die chinesischen Figuren aus Tun huang von westlich beeinflusster Malerei umgeben.

Mit der fortschreitenden Umgestaltung der einzelnen Abteilungen hat sich das Musée Guimet ein neues Organ geschaffen, das Bulletin Archéologique, das in

einer sehr glücklichen Form Führer und Katalog der neuen Säle ist. Durch die reichliche Verwertung der Aufnahmen GOLOUBEWS, CHAVANNES' und SEGALENS wird das Guimet auch nach außen hin als Forschungszentrale ausgebaut. Man hat Gelegenheit festzustellen, daß für stilkritische Beobachtungen die Abzüge der Originalplatten der Mission CHAVANNES' viel aufschlußreicher sind, als sich nach den Abbildungen des Tafelwerks vermuten ließe. Die Unzulänglichkeit dieser Art von Reproduktion wird sich nur schwer beheben lassen, in dieser Beziehung bedeuten auch die Mappen mit PELLIOTS Tun-huang-Aufnahmen erst einen geringen Fortschritt. In noch höherem Maße als für China ist das Guimet Sammelstelle für Indien. Es verfügt zunächst über das Material GOLOUBEWS, der Einzelgruppen musterergütig aufgenommen hat. Am wichtigsten sind die Photographien der Abjanta-Fresken, die endlich die künstlerisch unzuverlässigen Nachzeichnungen von GRIFFITH überflüssig machen. Bekannt wurden bereits früher die Sanchi-Tore in zahlreichen Details. Die Photos der Borobudur-Reliefs übertreffen teilweise die holländische Arbeit. Ellora, Elephanta und Mahavellipur wurden inzwischen durch den dritten Band der *Ars Asiatica* zugänglich. Hoffentlich können auch die wichtigen Reliefs von Amaravati bald bekannt gegeben werden. Die Hauptarbeit der Forschungszentrale, der Aufbau eines hinterindischen Denkmalarchivs soll besonders behandelt werden, hat doch Frankreich als Besitzer des ehemaligen Khmer- und Champa-Landes (Indochina) allein die Möglichkeit der Erforschung und des Erwerbs. Leider befindet sich ein Teil der indochinesischen Sammlung in einem Seitenflügel des Trocadero (Musée Indochinois). Zusammen mit künstlerisch wenig aufschlußreichen Abgüssen verstauben dort Meisterwerke — fast unzugänglich aufgestellt. Viele sind in unsinniger Weise verschmiert und ergänzt, im Untergeschoß und in der Galerie stehen sie jeder Zerstörung und Gefahr ausgesetzt, in Wandschränken magazinartig gehäuft. Nur mit Mühe kommt man zu dem einzigen großen Champa-Denkmal von Paris und vielleicht von Europa in der Galerie des Trocadero. Man fühlt in Paris die Notwendigkeit einer Neuorganisation der asiatischen Denkmäler. Vor allem muß Indochina vereinigt und neu aufgestellt werden. Man kann dem Trocadero die Gipse ruhig lassen, zumal dort schon ein Museum vergleichender Skulptur in Abgüssen steht. Den Rest wird man früher oder später ins Guimet bringen müssen und dort einen Komplex musterergütig zeigen können, der sonst nirgends in Europa ausreichend aufweisbar wäre. Die frühe chinesische Plastik müßte dem Cernuschi zufallen, der Louvre würde wohl besonders hervorragende Stücke der Weltübersicht halber behalten. Mit der Einteilung des PELLIOT-Besitzes kann man sich abfinden. Für Java, Siam und benachbarte Länder muß jedenfalls Ordnung geschaffen werden.

Der Bericht schließt heiter. Neben allen bedeutenden Leistungen, neben dem überreichen Kunstbesitz der französischen Hauptstadt steht die Parodie, das Musée d'Henner. Mit seltenem Geschick hat man dort den Abhub der Fremdenindustrie Ostasiens in verschnörkelte, perlmuttereingelegte Vitrinen gestellt und ein Museum der Geschmacklosigkeiten geschaffen, böshafte Leute behaupten sogar unfreiwillig.

Alfred Salmony.

Wo lag Serinda?

Murel Stein hat seinem soeben erschienenen archäologischen Werk den Namen Serindia gegeben, um ihn auf das weite Durchgangsland Zentralasiens zu übertragen, das in seiner Blütezeit ganz unter dem Einfluß chinesischer und indischer Kultur gestanden hat; das Wort selbst hat er aus dem von Prokop bezeugten Lokalnamen Σηρίνδα gebildet, den er als eine Verbindung aus den Formen Σῆρες (Seidenleute) und Ἰνδοί auffassen möchte.¹ Wenn wir uns ebenso wie Stein an die Erklärungen von H. Dule² und F. v. Richthofen³ halten, dann haben wir zu allererst an die Stadt Khotan zu denken, die außerhalb Chinas der erste Platz war, wo Seidenzucht so früh betrieben wurde; von hier hätten also nach der Erzählung von Prokop die beiden Mönche um 550 n. Chr. die Eier der Seidenwürmer nach Konstantinopel gebracht. Aber war damals Khotan, wie v. Richthofen hervorhebt, in dieser Beziehung die einzige Pflegestätte außerhalb Chinas? Aus den chinesischen Annalen geht hervor, daß im 6. Jahrhundert n. Chr. auch in Turfan die Seidenzucht blühte.⁴ So gab es denn um 550 n. Chr. mindestens schon zwei Stätten in Ostturkistan mit Seidenzucht. Ja, wir dürfen behaupten, daß der zentralasiatische Handel dieses Gewerbe wegen seines hohen Gewinns bald auch nach Westturkistan gebracht hat. Zu dieser Überzeugung kommen wir, wenn wir die Angabe des Theophanes von Byzanz heranziehen. Da sie ebenso wie die des Prokop von der Einfuhr der Seidenzucht nach Konstantinopel handelt, verdient sie hier wörtlich wiedergegeben zu werden:⁵

¹ Serindia, detailed Report of Explorations in Central Asia and Western-most China, carried out and described under the Orders of H. M. Indian Government; Oxford 1921, VOL. I, p. VIII.

² Cathay and the Way thither, p. CLIX ff.

³ CHINA, Band I, p. 528 f., 550 f.

⁴ Pei-schi, Buch 97, S. 3. Vgl. auch O. Franke, Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutahri bei Turfan (Turkistan); Abh. d. Preuß. Akad. Berlin, 1907, p. 25. Im übrigen ist die Frage am gründlichsten erörtert worden von C. Ritter, Erdkunde, VIII, Berlin 1838, S. 689—710: Historische Daten über die Verpflanzung des chinesischen Seidenwurms (aus Serica) durch Mittel-Asien, zumal über Khotan, Ferghana, Tibet und Kaschmir, nach Chorasan und Ghilan.

⁵ Vgl. Müller, Fragm. hist. Graec. IV, p. 270 f., ferner die Übersetzung von K. Dieterich (Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde, Teil I, S. 22 f.), die jedoch nicht ganz zuverlässig ist. Vgl. auch Ritter a. a. O. S. 698, wonach der arabische Geograph Ibn Haukal die Rohseide a's al-gemeines Produkt von Transoxanien bezeichnet hat.

„Damals zeigte unter der Regierung Justinians ein Perser in Byzanz die Art und Weise, wie (Seiden-)Raupen gezüchtet werden, etwas, was die Römer vorher noch nicht gekannt hatten. Dieser Perser hatte, als er von den Seres herkam, eine Raupe in einem Stod (verborgen) mitgenommen, und es war ihm geglückt, sie wohlbehalten nach Byzanz zu bringen.... Später, als Kaiser Justin den Türken die Art und Weise zeigte, wie die Raupen gezüchtet wurden, sowie die Seide, die sie produzierten, setzte er sie in großes Erstaunen. Denn zu jener Zeit waren die Türken im Besitz der Markt- und Hafenplätze der Seres, die früher die Perser inne gehabt hatten. Denn als Ephthalanus, der König der Ephthaliten, Peroses und das Land der Perser erobert hatte, wurden die letzteren dieser Plätze beraubt, und die Ephthaliten wurden ihre Eigentümer. Doch etwas später eroberten die Türken wiederum das Land der Ephthaliten und nahmen ihrerseits ihnen die Plätze ab.“

Wer waren nun diese Seres, von denen der Perser die Seidenraupen nach Byzanz brachte? Bisher scheint man meist an die Chinesen selbst gedacht zu haben. Aber aus der Angabe, daß ihre Handelsplätze zuerst den Persern, dann (seit etwa 484 n. Chr.) den Ephthaliten und endlich (seit etwa 565 n. Chr.) den Türken gehört hatten,¹ geht hervor, daß es sich, wie schon Ritter erkannt hat, nur um die strittigen Grenzgebiete beiderseits des Oxus, also vor allem um Merw und die Städte Sogdianas handeln kann. So erfahren wir denn, daß die Bezeichnung Seres in diesem Falle nur auf die Sogdier zutrifft, deren Handel und Gewerbe damals in hoher Blüte stand.

Jetzt erst verstehen wir, weshalb es gerade ein Perser war, der aus Sogdiana die Seidenraupen nach dem Westen einführte. Infolge der politischen Gegensätze wäre es Byzantinern damals schwerlich gelungen, nach Sogdiana vorzudringen. Denn die Perser sperrten ihr Land so streng ab, daß es erst im Jahre 568 dem byzantinischen Gesandten Zemarchos gelungen ist, auf einem nördlichen Umwege nach Sogdiana und ins Türkenreich zu gelangen.

Diese Tatsachen sind aber auch für die Frage entscheidend, wo Serinda lag. Denn wenn es bei Prokop heißt,² Justinian habe um 550 n. Chr. versucht, sich von dem Seidenhandel der Perser unabhängig zu machen, er habe darum das Angebot der Mönche angenommen, Seidenwürmer aus einem Lande einzuführen, das jenseits zahlreicher indischer Stämme liege

¹ Vgl. E. CHAVANNES, Documents sur les Toukioues occidentaux, St. Petersburg 1903, p. 222 ff.

² a. a. O. S. 695.

³ BELL, GOTH. IV 17.

und Serinda hieße,¹ dann erscheint es ziemlich ausgeschlossen, daß dieses Land mit Sogdiana, geschweige denn mit Ostturkistan identisch ist; vielmehr muß es auf einem ganz anderen Weg gesucht werden, der an „indischen Stämmen“ vorbeigeführt hat. Diese Bedingung hat damals an erster Stelle die Insel Ceylon erfüllt, die nach dem gleichzeitigen Zeugnis des Kosmas Indikopleustes der erste Vermittler zwischen Tsinitza (China) und den Ländern des Abendlandes gewesen ist.²

Auch die Etymologie des Namens Serinda weist nachdrücklich auf Ceylon. In der Pāli-Sprache hieß die Insel Sīṃhala dvīpa (Löweninsel); bei Kosmas lesen wir Σιελιδίβα, bei Ammianus Marcellinus (XXII 7, 10) Serendivi, bei arabischen und persischen Schriftstellern die Form Serendīb.³ Wenn wir die Bezeichnung für Insel = dvīpa fortlassen, dann ist die Form Serinda zwanglos aus derselben Etymologie zu erklären. So ergibt sich, daß die Seidenzucht auf zwei ganz verschiedenen Wegen in Byzanz eingeführt ist, auf dem Landwege von den Handelsplätzen Sogdianas über Persien, auf dem Seewege von Ceylon. Aus diesem Gedankenbild heraus kann man Steins Wahl, „Serindia“ zum Titel seines monumentalen Wertes zu machen, deshalb nicht beipflichten, weil das überlieferte Wort Serinda bereits für eine andere Gegend festgelegt erscheint.

Albert Herrmann.

Zur Deutung der Skulpturen des Sök-kul-am.

Wie ich in meiner kurzen Ergänzung zu Bertha Gottsches Veröffentlichung der Skulpturen des „Steinhöhlen-Klosters“ (D. Z. VII. 1, 2) bemerkte, macht die Deutung der Gestalten Schwierigkeiten, wenn man die einzelnen Figuren zu benennen sucht, und wenn man feststellen will, welche Gedankengänge oder literarische Grundlagen gerade die Versammlung dieser 27 Gottheiten und Heiligen bestimmte. Nun ziehe ich hier das Kusha-Mandara zur Erläuterung heran. Aber auch damit sind noch keineswegs alle Fragen beantwortet, sondern höchstens Beiträge geliefert, um die Atmosphäre zu klären, in der eine solche Zusammenstellung entstand, und sogar die Benennung einiger weiterer Gestalten zu ermöglichen.

Der Sinn des Wortes Mandara ist vielfältig. In diesem Zusammenhang genügt es zu wissen, daß „Kusha-Mandara“, den Inbegriff der Heiligen-gestalten bedeutet, die von den Gläubigen der Kusha-Sette verehrt werden. Die Kusha-Sette (俱舍宗 Chü-shê-tsung), eine der sechs alten Setten von

¹ ἐν χώρῃ ὑπὲρ Ἰνδῶν ἔθνη τὰ πολλὰ οὖση, ἥπερ Σηρίνδα ὀνομάζεται.

² E. O. WINSTEDT, The Christian topography of Cosmas Indicopleustes, Cambridge 1909, 445 B, 448 B, 449 C, S. 352.

³ NOLDEKE, Geschichte der Perser und Araber, S. 168.

Nara,¹ erlangte in Japan keine erhebliche Verbreitung, sie galt mehr als eine Unterabteilung der Hossō-Sette. In China scheint sie aber eine große Anhängerenschaft um sich versammelt zu haben, bevor die Amida-Setten alle anderen Glaubensgemeinschaften in den Hintergrund drängten, d. h. vom 6.—10. Jahrhundert². Ihren Namen hat sie nach der Schrift, die ihr am heiligsten war, dem Abhidharma-kosa-sāstra des Vasubandhu, das von Paramārtha und Hsüan Tsang im 6. und 7. Jahrh. ins Chinesische übertragen wurde.³ Dieses Sāstra gilt als rein hīnayānistisch. Die Zusammensetzung des Mandara zeigt aber wieder, daß die Unterscheidung zwischen Hīna- und Mahāyāna für die Kunst nur sehr bedingte Geltung hat. Es enthält Gestalten, die als ausgesprochen mahāyānistisch angesehen werden müssen, nämlich Kwannon (Avalokiteśvara), Monju (Mañjuśrī) und Fugen (Samantabhadra). Es sieht eher so aus, als ob das Mandara gerade die Vereinigung der beiden „Fahrzeuge“ symbolisieren wollte. Sarvāstivādins, also Hīnayānisten, wie es die dargestellten Priester alle sind, beten mahāyānistische Gottheiten an. In der Tat trat ja Vasubandhu später zum Mahāyāna über.⁴

Wo liegt nun der Zusammenhang des Kusha-Mandara mit den Skulpturen des Sōk-kul-am? Ein großer Teil der Gestalten findet sich hier wie dort: in der Mitte eine Hauptfigur (O. J. VII S. 166, Abb. 6), ihr zur Seite je zwei Bodhisattvas, (S. 164, Abb. 5 Nr. 7, 8 u. 20, 21) ringsherum zehn Priester, schließlich die vier Himmelskönige (Nr. 5, 6 u. 22, 23). In Sōk-kul-am gibt es außerdem noch eine neunköpfige Kwannon (Nr. 14), zwei Tempelwächter (Nr. 4 u. 24) und sechs Krieger (Nr. 1, 2, 3, 25, 26, 27), sowie die acht Nischenfiguren (Nr. 28—31). Wie werden die Gestalten des Kusha-Mandara gedeutet? Leider herrscht darüber keine volle Übereinstimmung. Neben den Köpfen der Priester stehen zwar ihre Namen, aber für die Hauptgestalt und die vier Bodhisattvas sind wir auf die alte japanische Tradition angewiesen. Ihre äußeren Kennzeichen genügen nicht für die Deutung. Worauf die Tradition sich stützt, ist ebenfalls unbekannt. Vielleicht würde der Inhalt des Abhidharma-kosa-sāstra oder die genauere Geschichte der Kusha-Sette weiteren Anhalt bieten. Immerhin, es gibt keine große Auswahl für die Benennungen. Die mittlere Trinität kann nur Shaka Sanzon sein, d. h. Buddha, flankiert von Monju und Fugen. Man hat für die Hauptfigur auch an Miroku (Maitreya) gedacht.⁵ Das mag aber auf einer Ver-

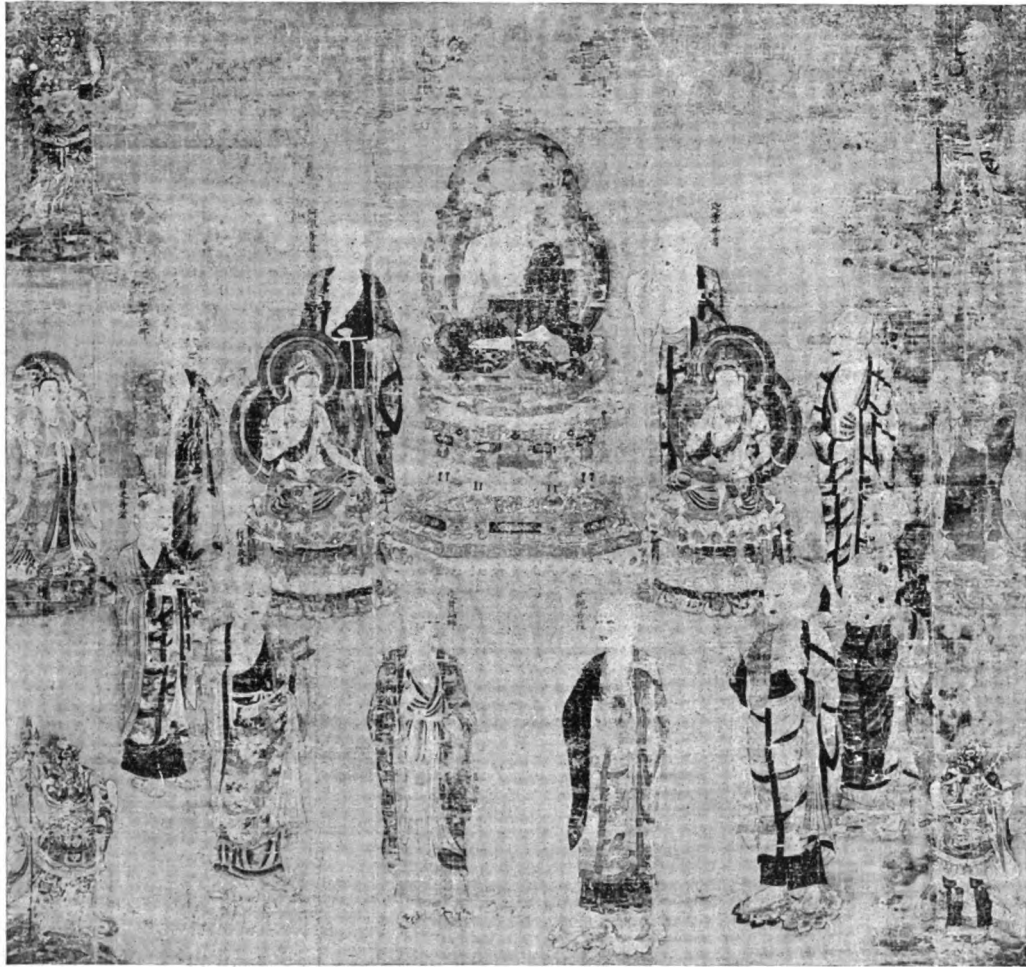
¹ Bunyiu Nanjio, a short history of the 12 Japanese Buddhist sects, S. XXX.

² Wieger, Bouddhisme Chinois S. 105.

³ Hackmann, Die Schulen des chinesischen Buddhismus, M. S. D. Sp. Berlin, XIV, S. 238.

⁴ Takakusu, The Life of Vasubandhu, P'oung pao V, S. 294.

⁵ Japanese Temples and their Treasures, Text S. 157.



Kusha-Mandara, Tōdaiji (Nara).

wechsung der beiden Brüder Vasubandhu beruhen. Beide heißen eigentlich Vasubandhu. Doch nur der Verfasser des Sâstra ist unter diesem Namen bekannt, der andere als Asanga. Und nur dieser Asanga setzte sich, wie es heißt, mit Miroku, dem zukünftigen Buddha, in Verbindung, um seinen Lehren göttliche Befestigung zu verschaffen, nicht aber Vasubandhu.¹ Eine Trinität mit Miroku als Zentrum ist sonst ungewöhnlich. Die beiden anderen Stehfiguren gelten dann wohl mit Recht als Bonten (Brahma) und Taishakuten (Indra) und würden als die Begleiter der Kwannon, die sie

¹ Takakusu, op. c. S. 274.

immer sind, anzusehen sein. Die zehn Priester sind den Beischriften nach nicht die typischen zehn großen Schüler Buddhas (Iudaideshi)¹, sondern nur fünf von ihnen, nämlich Kâçyapa, Ânanda, Çâriputra, Maudgalyâyana und Katyâyana. Alle aber — außer ihnen also Katyâyaniputra, Vasumitra, Devasârman, Vasubandhu und Saṃghabhadra — scheinen in engster Verbindung mit den heiligen Schriften der Kusha-Sette zu stehen² und sind wohl als die Patriarchen der Sette anzusehen.

Welche Folgerungen dürfen wir aus der Betrachtung des Kusha-Mandara für die koreanischen Höhlensculpturen ziehen? Es handelt sich um ein ähnliches Mandara, vielleicht sogar einfach um ein erweitertes Kusha-Mandara. Das Datum der Sculpturen paßte dazu recht gut, es wäre etwa die Blüteperiode der Kusha-Sette in China, die wir wohl mit Recht in der Zeit der neuen Übersetzung des Abhidharma-kosa-sâstra durch den berühmten chinesischen Indienpilger Hsüan Tsang im Jahre 654 annehmen. Die Hinzufügung der Niô und der Kwannon, der überhaupt fast nie fehlenden und allen Setten heiligen Gestalten des chinesischen Buddhismus, bietet keine Schwierigkeit. Es handelt sich in beiden Fällen um Werke des noch verhältnismäßig frühen chinesischen Buddhismus. Die Gestalten sind durch Attribute und andere äußere Kennzeichen noch nicht immer in dem Maße gekennzeichnet, wie es später geschah, am wenigsten Fugen und Monju, die ja sonst fast immer auf Elefant und Löwen erscheinen. In jedem Falle dürfte wieder einmal ein japanisches Werk zur Aufhellung von Fragen des festländischen Buddhismus nicht unwesentlich beitragen. Daß man an den uns besonders in seinem Settenwesen noch so unbekannten chinesischen und koreanischen Buddhismus am besten von Japan her, dem jüngsten Missionsgebiet der indischen Religion, herankommt, diese einst von Sinologen und Buddhologen so verächtlich betrachtete Ansicht, findet ja heute immer mehr Anhänger. Übrigens möchte ich nicht versäumen zu betonen, daß durch diese religionsgeschichtlichen Erwägungen das Verständnis des künstlerischen Wesens der koreanischen Sculpturen nur bedingt gefördert wird. Hier bringt Formanalyse, Vergleich mit früheren, gleichzeitigen und späteren Werken Indiens, Chinas, Koreas und Japans, wie sich von selbst verstehen sollte, viel weiter.

William Cohn.

¹ de Visser. The Arhats in China and Japan, D. 3. III, S. 229 f.

² v. Bunyiu Nanjio, op. c. S. 2 u. Eitel, Handbook of Chinese Buddhism, passim.

Besprechungen.

Der Thūpa. Das Heiligste Heiligtum des Buddhismus in China. Ein Beitrag zur Kenntnis der Esoterischen Lehre des Mahāyāna von J. J. M. De Groot. Berlin 1919, Verlag der Akademie der Wissenschaften.

Eine Abhandlung über den Thūpa, dieses vielgestaltige und in seiner Bedeutung durchaus nicht vollständig erkannte heilige Bauwerk, ist stets höchsten Interesses in den Kreisen gewiß, denen die Erforschung der fernöstlichen religiösen Weltanschauung am Herzen liegt. Die uns vorliegende Arbeit beschränkt sich im Wesentlichen auf chinesische Verhältnisse, ihr Verfasser ist einer der ersten Sinologen. Wie unter diesen Umständen zu erwarten war, erhalten wir durch sie eine außerordentliche Bereicherung an genauen Schilderungen chinesischer Thūpen (Pagoden) und wichtiger sie betreffender Texte. Auf diesen realen Grundlagen fußend hat de Groot nicht nur eine Theorie der Bedeutung der Thūpen aufgestellt, sondern ist auch noch tiefer eingedrungen in die buddhistische Mythologie und Heilslehre bis zu deren höchsten Problemen und bringt Anschauungen hervorgehend aus einer vor kühnen Synthesen nicht zurückschreckenden Forschungsmethode, die geeignet sind, altgewohnte Grundansichten zu erschüttern.

Wenn wir in dieser kurzen Besprechung auch nicht auf die Einzelheiten jener Realia eingehen können, so scheint es uns doch geboten, den Versuch zu wagen, die Resultate der de Groot'schen Untersuchungen in Bezug auf sie einzuordnen in die allgemeine Entwicklungsgeschichte des Thūpa, soweit wir sie aus indischen, chinesischen und japanischen Bauten und Skulpturen zusammenstellen können, um auf diesem Wege zu einer Prüfung des Gebotenen zu gelangen.

Die Grundform des indischen Thūpa ist zweifellos das zylindrische mit halbkugeliger Kuppel versehene Grabdenkmal, wie es Verf. auf Taf. II darstellt. Handelt es sich um das Grab eines ganz Großen, der eines Thūpa würdig ist, eines Tathāgata, eines Pacceka-Buddha, eines Tathāgata-Jünger, eines Cakkavatti,¹ so empfängt der Grabdom höheren Schmuck, wie wir ihn auf dem Prasenajit-Pfeiler zu Bharhut sowie den Torbogen zu Sanchi abgebildet sehen,² über dem Dome ein mehr weniger kubischer Raum (Reliquienbehälter?), darüber eine umgekehrte Pyramide von 3—4 Stufen, darauf die meist besonders geschmückte Platte, welche die Schirm- (oder Grab-) Stange trägt, an der eine oder mehrere Schirme angebracht sind. Auf der schönen Thūpa-Darstellung zu Amaravati (l. c. T 209) stehen zwei

¹ Franke, *Dighanikaya* p. 234.

² Burgess, *Ancient Monuments — of India* T. 17, 49.

Schirme neben der mittleren Schirmstange und zwei der heranschwebenden Genien tragen noch neue Schirme herbei. Solche Thüpen sind in ziemlich reiner Form jedenfalls viele Jahrhunderte lang gebaut worden. Wir treffen sie wohl erhalten besonders in den Höhlentempeln, deren älteste wohl wie der Bharhut-Thüpa aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. stammen, wenn sie nicht noch älter sind (Bhājā l. c. I. 179, Bedsā I. 166, Kārle I. 169 usw.). Später findet man die Grundformen noch erkennbar z. B. in Ajantā (l. c. I. 201, 207), aber mit mannigfaltigen willkürlichen Variationen und Skulpturen-Zugaben. Vor allem erscheint an der Front meist unter einem reichen Torbogen Sākya selbst, der den älteren Thüpen fehlt.

Diese kanonische Thüpaform, die wohl nur die Sarira hochbedeutender Personen deckte oder an besonders wichtigen Erinnerungspätzen aufgerichtet wurde, sehen wir ziemlich genau wiedergegeben vielfach auf den frühen Malereien aus Chinesisch-Turkestan, die von Grünwedel herausgegeben wurden.¹ Nur die Schirmstange hat eine charakteristische Veränderung erfahren. Sie ist mit einer Anzahl von unten nach oben an Durchmesser abnehmenden „Tau-Schalen“ besetzt, anscheinend ein Duzend oder mehr (Fig. 71, 381, 558, 608), an der Spitze oft mit dem Dreizaß, dem Symbol des Triratna, geschmückt. Burgess (l. c. I. 176) bildet kleine Motiv-Thüpas aus Buddha-Gayā ab, mit ähnlich gestalteten 7—11-schaligen plumpen Grabstangen, von denen die eine direkt der Kuppel aufsitzt, die andere erst durch eine Ballustradé mit dieser verbunden ist. — Unter den massenhaften Mönchsgräbern, wie sie überall in der Nähe der chinesischen Tempel anzutreffen sind, und die gelegentlich nur die einfachen Typen der Tafel I der de Groot'schen Abhandlung zeigen, treten fast überall Formen auf, die sich irgendwie an den kanonischen Thüpa anlehnen. Viele Beispiele gibt Chavannes.² De Groot zitiert Nr. 829 und 830. Noch bemerkenswerter in Bezug auf die Normalthüpa-Anflänge scheinen mir Nr. 831, 1109, 1115. Interessant ist in dieser Beziehung der in Japan in vielen Tausenden von Exemplaren verbreitete Go-Rin-Tō, dessen fünf Schichten auf die geometrischen Formen Quadrat, Kreis, Dreieck, Halbkreis, Tamaform zurückgeführt in feiner Symbolik die Vajra- und Garbawelt, darstellen. Er ist die Sammayiform des Dainichi (Vairocana)³. In seiner praktischen Ausgestaltung als Grabschmuck erinnert dieser Thüpa deutlich an die Silhouette des indischen. Auf der Rückseite des Oberbaues des Tamamushi-Schreines, der, wohl koreanischer Arbeit, doch indische und chinesische Tradition deutlich zeigt, befindet sich eine Darstellung von drei Thüpen, vielleicht in Bezug auf die

¹ Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan, Berlin 1912.

² Mission Archéologique dans la Chine septentrionale, Paris 1909.

³ S. Dg. VII p. 208.

Predigt auf dem Geiersberge, die in der vorliegenden Abhandlung später eine bedeutende Rolle spielt (p. 51). Diese Thüpen erinnern etwas an die Legende, in der Sāhya die Thüpaform so erklärt, daß er auf der Erde seine Kleider übereinander ausbreitet, darauf seine umgestülpte Almosenschale setzt, und auf diese seinen Pilgerstab stellt.¹ Wir sehen hier in der Tat mehrere Basischichten, dann das Kuppelgewölbe, unter dem je ein Buddha sitzt, darüber unvermittelt Stangen mit je 5 nach oben kleiner werdenden mit Flammen und Edelsteinen geschmückten Schalen. Auch diese Thüpen können noch mit den kanonischen in einem idealen Zusammenhange stehen.

Die klarste Anlehnung an den indischen Thüpa zeigt endlich der japanische Tahōtō (Schatz-Pagode) nebst seiner kleineren Abart, dem Sharitō (Reliquien-Pagode), der vielleicht schon 719 von einem indischen Priester, wahrscheinlich aber von Kōbō Daishi im Anfange des 9. Jahrhunderts von China her eingeführt wurde. Näheres über seine Architektur gibt Baltzers ausgezeichnetes Buch „Über die Architektur der Kultbauten Japans.“² Hier sei kurz erwähnt, daß sich bei dem Tahōtō auf einem kubischen Grundbau eine flache Kuppel erhebt, von ihm durch ein mächtig ausladendes Pultdach getrennt. Auf der Kuppel steht ein zylindrisches, meist mit Galerie versehenes Mittelstück, auf ihm ruht das große Zeltdach, das von einer Schirmstange mit 9 Tauschüsseln, meist mit abschließendem flammenden Nioi (Wunschjümel) gekrönt wird. Im Grundbau befinden sich oft Heiligenbilder, in dem des Kongo-sammai-in zu Koyasan zum Beispiel Dainichi mit seinen vier Buddhas. Auch der Grundbau des Tahōtō des Ishiyamadera ist nach Kofka XXII 259 ausgemalt. — Der meist im Tempelinneren untergebrachte Sharitō entbehrt das untere Pultdach, der Grundbau ist zylindrisch, darüber das Zeltdach, das an seinen vier Ecken sowie an den Ketten, welche die Spitze des Schirmdaches mit den Ecken verbinden, mit Glöckchen versehen ist. Diese Sharitō, meist aus Metall gefertigt, enthalten Gebeine verstorbener Heiliger oder Buddhareliquien. Auch die Grabdenkmäler der Shogune zeigen oft ähnliche Form. Der „südliche eiserne Turm“ in dem Kongōsatta die Predigten Dainichis aufbewahrte, entspricht auf einem Gemälde aus der späteren Fujiwara-Zeit, das Nagarjuna den Turm öffnend darstellt, genau der Form der Sharitō. — Ob sich in China, woher Kōbō-Daishi doch wohl das Modell seines Tahōtō geholt hat, noch ähnliche Bauten befinden, weiß ich nicht.

So groß die Ähnlichkeit dieser Thüpaform mit der kanonischen indischen ist, so kann ich doch nicht de Groot beistimmen, wenn er ganz allgemein sagt (p. 10): „die Bauart des Buddhaturms zeigt also deutlich, daß er einfach

¹ Beal, Si-Yu-ki London 1906 p. 47.

² Berlin 1907 p. 325 ff.

eine Weiterbildung des Grab- oder Nischethüpa der Geistlichkeit ist." Die Aufeinandertürmung vieler Stockwerke ist ein neuer Baugedanke, nicht eine einfache Weiterbildung. Nur, daß die „Grabstange“ in der späteren Form mit Tauschalen usw. geziert eine direkte Fortbildung des Schirmträgers der indischen Thüpen darstellt, und nicht auf den legendären Mönchstab Buddhas zurückzuführen ist (an den de Groot vielleicht (p. 4) gedacht hat), daß die Tauschalen somit nicht aus Bambusnoten entwickelt sind, vielmehr den Ehrenschirmen indischer Thüpen entsprechen, scheint mir sicher. (Die „gegliederte Pagode“ als der Grabstange homolog anzusehen, so daß „die Gipfelstange nur den Zweck erfüllt, die Zahl der Gliederungen der Pagode und damit auch ihre Höhe auf bequeme und billige Weise zu vermehren,“ (p. 11) dazu kann ich mich nicht entschließen. Stockwerke und Schirmstange sind meines Erachtens selbständige wesentliche Bauglieder, letztere nicht nur billiger Stockwerkersatz. Als solcher sind wohl nur die kleinen Pagoden anzusehen, die auf größere aufgesetzt sind, und von denen Verf. auf p. 11 spricht).

Um Klarheit über die Motive zu erlangen, die in China zu einer turmartigen vielgeschossigen Ausgestaltung des eingeschossigen indischen Thüpa führten, müssen wir die ältesten erhaltenen chinesischen und sino-japanischen Bauwerke konsultieren. Wir können hierzu zwei Quellen heranziehen, aus denen unser Autor noch nicht geschöpft hat, die Thüpen-Darstellungen der chinesischen Höhlentempel und die japanischen Pagoden, deren älteste vielleicht noch vor der Tang-Dynastie nach chinesischen Modellen gebaut worden sind.

In den Höhlentempeln der Chavanneschen Publikation finden wir häufig einzelne Buddhas manchmal mit zwei Adoranten (Bodhisattvas) in einer mit Dach versehenen Halle (z. B. l. c. Nr. 192). Auf Abb. Nr. 384 (Longmen) sehen wir einfach drei solche Hallen übereinandergestellt, die mittlere mit zwei Buddhas. Das Ganze bildet einen nach oben verjüngten Turm mit weit vorspringenden Dächern. Auf dem obersten Dache thront eine Stange mit anscheinend 5 Tauschalen. Den Sockel bildet eine Steinplatte. Ein ähnlicher dreigeschossiger Turm (Nr. 253, Yun-Kang) zeigt deutlich Stütz-Konsolen oder Balken unter den weit vorspringenden Dächern. Auf dem obersten Dache ein Unterbau für drei Schirmstangen je mit etwa 10 Tauschalen. Im unteren Stockwerke ein Buddha, im mittleren zwei in gemeinsamer Nische, im oberen zwei gesondert.

Von etwas anderer Konstruktion sind die mehrgeschossigen Thüpen. Eine fünfstöckige (Nr. 307 Longmen), fast ganz frei aus dem Felsen herausgehauen, zeigt ein gewaltiges Grundgeschoß, die Basis mit zahlreichen heiligen Gestalten, auf der Geschoßfront große Buddhaniische nebst einigen kleineren.

Auf diesem Grundgeschoße bauen sich die oberen je von drei-stufigem Dache bedeckt auf. Diese Stufendächer springen viel weniger vor, als die „Ziegeldächer“ der dreigeschoßigen und nähern sich damit dem heutigen chinesischen Pagodenthypus. Die vier oberen Geschosse zeigen je 1—3—3—1 Buddhaischen. Auf dem oberen Dache Unterbau für eine — abgebrochene — Schirmstange. Ganz analog ist eine siebenstöckige Pagode (Nr. 364, Long-Men) gebaut mit je einem Buddha an den Geschosfronten, und eine kleinere, halbzerstörte (Nr. 332, Long-Men). Bei einer dritten (Nr. 304, Long-Men) von relativ sehr geringen Ausmaßen sind die Dächer so nahe aufeinandergebrängt, daß für Buddhabilder kein Raum zu sein scheint. Deutliche Schirmstangen sind bei allen Dreien nicht zu konstatieren.

Ein Idealbild eines Thūpa, das die Bedeutung der dreistöckigen Felsentempeltypen zu erklären geeignet erscheint, finden wir auf einem Relief, das 674 von Dōmyō verfertigt, dem Hasedera in Japan angehörend, als „Hokkemandara“ (Hokkekyō = Saddharma pundarika-Sūtra) seit Alters bezeichnet wird.¹ Es stellt die Predigt Sākyas auf dem Geiersberge zu Rajagriha dar (s. p. 51). In der Mitte befindet sich der Juwelen-geschmückte Thūpa des uralten Tathāgata Prabhūtaratna. Im unteren Stodwerke thront Sākya neben dem Tathāgata, im zweiten ein Buddha. Im dritten sehen wir ein umrahmtes Medaillon, das eine unförmliche Masse, vielleicht den mumifizierten Prabhūtaratna umschließt. Das reich mit Gloden und Juwelen geschmückte Gebäude wird von drei Schirmstangen gekrönt, die mittlere mit 9, die seitlichen mit je 8 Tauschalen.

Die erste japanische Pagode soll 585 von Soga no Umako über einer in der Fastenspeise gefundenen Reliquie gebaut worden sein. Von ihr ist keine Spur mehr vorhanden. Der älteste noch bestehende Thūpa ist die fünfstöckige Pagode zu Hōryūji, die angeblich von indischen Priestern im Anfange des 7. Jahrhunderts errichtet wurde.²

Die allermeisten japanischen Pagoden sind drei- und fünfstöckig. Nur der untere Stod pflegt zugänglich und mit Bildwerken geschmückt zu sein. Kennenswerter plastischer Schmuck der Außenseiten fehlt. Ihr Bauplan ähnelt durchaus dem der entsprechenden Thūpen der chinesischen Felsentempel.

Die Dächer sind sehr weit ausladend, was bei Holzbauten, die sie alle sind, für die technische Geschicklichkeit der Japaner auf diesem Gebiete keine Schwierigkeiten bietet. Alle tragen Schirmstangen mit stets neun Tauschalen. Seltner und meist wohl späten Ursprungs sind dreizehnstöckige Pagoden; das Urbild dürfte ein Friedhofdenkmal vom Hanyaji sein.³ Die

¹ Abb. u. a. D3. II p. 428.

² Baltzer l. c. p. 294.

³ Abb. Baltzer l. c. p. 294.

Dächer stehen hier dicht übereinander wie auf dem kleinen Thūpa aus Long-Men Nr. 304. Auch sie tragen die neunschalige Schirmstange.

Auf Grund dieser Aufstellung früher Thūpaformen wird es uns leichter werden, de Groot's Darstellung der Entwicklung und Bedeutung der chinesischen Pagode zu würdigen.

Im zweiten Kapitel seiner Arbeit gibt uns der Verfasser ein reiches Material über Form und Bedeutung des „Thūpa zur Beisehung von Reliquien des Buddha.“ Betrachten wir zunächst die Probleme, die sich an die Formentstehung anknüpfen. De Groot beginnt mit den Worten: „Die Heiligtümer, welche sich die Mahāyāna-Kirche in China zur Beisehung von Reliquien Buddhas erbaut hat, entsprechen also den indischen Dhātugarbha oder Dagob, und kraft dieser Reliquien sind sie Häuser der Seele, des heiligen Geistes des Herren, folglich Heiligtümer höchster Ordnung, erster Größe und Schönheit. Da man immer bestrebt war, sie bis zu überragender Höhe aufzuführen, so sind sie in Wirklichkeit Bud-Rutāgāra, „Buddhatürme“, also Pagoden“ (p. 9). Dieses „in die Höhe streben“ bezeichnet in der Tat das eigentliche Wesen der chinesischen Bauform. Auch die besprochenen Thūpa-Typen der Felsentempel zeigen im allgemeinen diese Tendenz. Wie läßt sich nun diese Pagodenform erklären? Vor-buddhistische Bauten solcher Art scheint es nicht gegeben zu haben. Vielleicht lag die kanonische Thūpaform, die in dem japanischen Tahōtō und Sharitō ihre deutliche Weiterbildung gefunden hat, auch den ersten in China angeblich schon im dritten Jahrhundert errichteten Thūpen zu Grunde. Damals kamen nun die ersten Übersetzungen des Saddharmapundarika-Sūtra heraus. Das 11. Kapitel mit der „Sichtbarmachung des Thūpa der Kostbarkeiten“ (p. 51) hat ohne Zweifel großen Eindruck gemacht, denn es ist gesondert schon sehr früh übersetzt worden.¹ Besonders wichtig ist die Stelle, wo Sākya sich zu Prabhūtaratna auf den Löwenthron setzt (s. p. 55). Sie ist auch auf dem Hokkemandara von 674 deutlich dargestellt. Die primitivsten Thūpas der Felsentempel (z. B. Chavanne Nr. 384) zeigen Ähnliches, unteres Stodwerk 1, mittleres 2, oberes 1 Buddha. Möglich scheint mir, daß der Wunsch, diese dramatische Darstellung sukzessiver Ereignisse des Lotusūtra simultan darzustellen, was sich auf dem kanonischen Thūpa nicht wohl machen ließ, auch eigentlich nicht dahingehörte, den Baukünstlern Veranlassung gab, die gebräuchlichen Buddha-Einzelhäuschen (s. o.) aufeinanderzusetzen und mit der Schirmstange oben den heiligen Charakter des ganzen zu betonen. Nicht architektonisch zusammengefaßte zufällige oder bezweckte Übereinanderstellungen von einzelnen Buddhahäuschen finden sich als Vorstufen

¹ ㊦. Bunyiu Nanjio, Catalogue Nr. 136.

in den Felsentempeln überall. War einmal die Methode gefunden, so war die Fortbildung der Form zu Gunsten komplizierter Heiligengruppen leicht.

Möglicherweise kam auch eine Anregung zur Errichtung sakraler Turmbauten direkt aus Indien. Wir erfahren, daß wahrscheinlich indische Priester früher japanische Pagoden bauten. Aber auch chinesische Pilger besuchten sicher schon im dritten Jahrhundert die heiligen Stätten in Indien, und daß sie dort vor allem Buddha-Gayā anzog, wo Sākya einst die volle Erleuchtung erlebte, ist uns bezeugt durch ihre Reiseberichte und durch dort entdeckte chinesische Inschriften.¹ In Buddha-Gayā stand nun unter vielen anderen Kultbauten der riesige Mahabodhi-Tempel. Auf Abbildungen, die vor der neuerlichen Restauration aufgenommen sind,² stellt er sich dar als ein nach oben sich verjüngender siebenstöckiger (oder mit den Unterbauten neunstöckiger) Turm, auf dessen Spitze ein säulenartiger Stumpf steht, vielleicht der Rest einer gewaltigen Schirmstange. Die einzelnen Stockwerke sind mit zahlreichen Nischen besetzt, in denen wohl einst heilige Skulpturen standen. Ob dieser Turm allein stand, oder mit anderen Bauten in Verbindung war, ist für uns von keiner Bedeutung. Jedenfalls scheinen die Hauptkomponenten einer Pagode an ihm wenigstens andeutungsweise vorhanden gewesen zu sein. Und die Vermutung scheint mir nahezuliegen, daß sein Anblick begeisterte Pilger anregte, in der Heimat Ähnliches auszuführen.³ Über die entwickelte Gestalt der Pagoden in China gibt uns der Verfasser reiche Auskunft ebenso über die Gründungsgeschichte einzelner bedeutender Thüpen. Wir müssen hierüber auf Text und Abbildungen der Abhandlung verweisen (p. 9 ff. p. 39 ff.).

Wir wenden uns nunmehr zu der Frage nach der Bedeutung der Zahl der Stockwerke. Im allgemeinen stellt de Groot (p. 38) fest, daß diese immer ungrade sei, weil nach altchinesischen Grundsätzen „die ungraden Zahlen dem Yang, dem leuchtenden Himmel entsprechen, die graden dagegen der Dunkelheit. Eine Pagode mit einer ungeraden Zahl von Gliederungen würde somit die Aufgabe, Licht auszustrahlen, unmöglich erfüllen können.“ Ob diese Motivierung allgemein zutreffend ist, auch in den von chinesischer Kultur abhängigen Ländern, möge dahingestellt sein. Sicher ist, daß die Pagoden Chinas und Japans mit verschwindenden Ausnahmen (s. Baltzer l. c. p. 284, 285) 3, 5, 7, 9, 11, 13 Stockwerke haben. Bei der großen Neigung des Buddhismus zu zahlenmäßiger Fixierung der Gruppen von Heiligen, Geboten, Lehrsätzen, kosmischen Begriffen usw. scheint es mir gewiß, daß

¹ S. Beal's Siyuki IX.

² S. Burgess, l. c. 173, 174.

³ Fergusson, *Indien and East. Arch.* I p. 78 f. vermutet, daß der Bau etwa aus dem 6. Jahrh. stammt.

die Stockwertzahlen der Pagoden nicht nur lediglich durch technische Gründe bestimmt werden, sondern jeweils solchen Gruppen entsprechen.

Daß die Schalen der Grabstange nicht zu den Stockwerken gezählt werden können, hob ich schon hervor. Ihre Selbständigkeit wird auch dadurch bewiesen, daß es in Japan stets deren neun sind, gleichviel, wie viele Stockwerke die Pagode zählt. (De Groot gibt die Selbständigkeit in Bezug auf die große neunstöckige Pagode mit dreißig Tauschalen von Lojang zu (p. 16).) Für die Neunzahl der japanischen Tauschalen kann ich eine zwingende Erklärung nicht geben. Auch die Bedeutung der Stockwertzahlen ist keineswegs sicher auszumachen. Da die Thüpen in erster Linie doch Bauten zur Vergung von Buddhareliquien waren, so liegt nahe, zunächst an Beziehungen der einzelnen Stockwerke zu Sāṃha und seinen Vorgängern zu denken. Bekannt ist, daß auf den Galos von Buddhastatuen gern 3, 5, 7, 9 Buddhafiguren angebracht wurden entsprechend der Zahl der Buddha dieses Bhadrakalpa, der Medizinbuddha, der Manushibuddha usw. Auf den Thüpas der chinesischen Felsentempel finden wir fast regelmäßig Stockwerk für Stockwerk mit je einem (oder auch zweien: Sākya und Prabhūtaratna) besetzt, und das Hökkemandara von 674 ist geradezu beweiskräftig für die Abhängigkeit der Thüpen vom Buddhagedanken.

Aber da die Thüpen nachweisbar auch als Gedächtnismale für Geschehnisse in weiteren Kreisen errichtet worden sind, so ist es durchaus denkbar, daß die Thüpenstockwerke auch bestimmt seien, zur Einprägung von Lehren des zahlenfreudigen Buddhismus zu dienen, ja daß sie kosmologischen Sinn haben. Doch gerade die Massenhaftigkeit des Möglichen läßt das Treffen des Richtigen nur als Zufall erscheinen, so lange wir nicht deutliche Wegweisung aus kanonischen Quellen benutzen können.

De Groot ist der festen Überzeugung, daß die Thüpen Darstellungen des Weltalls sind (p. 29, 73 u. a.). Er stützt sich besonders auf die Zeremonie, die „den Thüpa beweihträuchern“ heißt. Dabei „schreiten die Mönche dreimal, die Handflächen vor die Brust gelegt, langsam und feierlich um den Thüpa herum, diesen auf der rechten Seite behaltend.“ (p. 69). „Die Prozession muß sich in demselben Sinn um den Thüpa bewegen, wie die Sonne sich täglich um den Thüpa des Weltalls bewegt. Nur in dieser Weise wird der großen Pflicht des Sangha, das Rad des Dharma zu drehen, nachgekommen, denn sollte sich die Schar in umgekehrter Richtung bewegen, so würde sie dem Kreislauf des Lichtes des Weltgesetzes, durch welches die Wesen der Erlösung und Bervollkommenung zugeführt werden, entgegen wirken und somit die schwerste Sünde auf sich laden, die sich denken läßt“ (p. 72). Diese Deutung ermangelt nicht eines gewissen poetischen Reizes, dürfte sich aber schwer beweisen lassen. Es handelt sich nämlich um eine

Verehrungszeremonie, die in Indien allgemein verbreitet war. Sprach man mit einem Höherstehenden, so trat man zu ihm mit entblößter rechter Schulter, nach Beendigung des Gespräches geht man „rechts“ um ihn herum. Die Meinung ist ohne Zweifel: „dem zu Ehrenden die nackte rechte Schulter zuzukehren.“ So verabschiedet sich der Schmied Cunda vom Erhabenen, nachdem dieser seine Einladung zum Male angenommen, er ging „nach rechts um ihn herum“ „keeping him on his right hand“.¹ Mahā Kassapa, angekommen beim Scheiterhaufen des Erhabenen „nahm sein Obergewand über die eine Schulter und ging dreimal nach rechts um den Scheiterhaufen herum“.² In einer späteren Mahāparinirvana-Sūtra-Redaktion heißt es nach Puṇi (p. 118) „tutti i principi in segno di devozione fecero sette volte da destra il giro del catafalco.“ Das „rechts Umwandeln des Thūpa“ des chinesischen Textes wird somit ebenfalls und im Sinne des Verfassers aufzufassen sein als „mit der rechten Schulter dem Thūpa zugewendet“, also lediglich als Verehrungszeremonie, nicht als besondere Rücksichtnahme auf den Sonnenlauf.

Gegen die Auffassung des Thūpa als eines Weltalls im Kleinen ist damit noch nichts gesagt. Aber dann müßten die Stockwerke des Thūpa meines Erachtens in irgend einer Beziehung zu den buddhistischen Himmeln stehen. Möglicherweise könnte ein dreistöckiger Thūpa die drei Himmelsgruppen, das Kāmaloka, Gebiet der Begierde, Rupaloka, Gebiet der Form, Arupaloka, Gebiet des „Leeren“, der Formlosigkeit, andeuten. Möglich, daß der Tempel Kouo-siang-sseu (Abb. Chavannes l. c. Nr. 920, 921) in seinem komplizierten Aufbau eine solche Symbolisierung zuläßt, aber er ist mehr Tempel als Thūpa. Eigentliche dreistöckige Thūpen sind im heutigen China wohl selten. In alt-orientalischen Kulturgebieten treffen wir 3, 4, 5- und besonders 7-stufige Tempelbauten, die den entsprechenden Sphären oder Himmeln entsprechen sollen, auch für den Porzellanturm bei Nanking (p. 11) nimmt Jeremias³ ohne nähere Begründung an, daß seinen 9 Stockwerken neun Himmeln entsprochen haben. Aber wenn wir auch wissen, daß Spuren älterer kosmischer Begriffe in dem Buddhismus zu finden sind, daß die Zodiaceichen und die 28 Mondhäuser der Shingonsekte zum Beispiele den ägyptischen gleichen, und diese mythische Sekte manche ihrer Zauberformeln und Gebräuche gnostischen und ägyptischen Quellen verdankt,⁴ so scheint es doch gewagt, so späte Bauten wie die chinesischen Turmpagoden ohne sichere Zeugnisse mit fremden uralten Kosmologien zu verbinden. Für das Ma-

¹ S. Franke, Dighanikaya p. 222. Sacred books of the East XI p. 71.

² S. Franke l. c. p. 251.

³ Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913 p. 44.

⁴ Lloyd, Creed of half Japan, London 1911, p. 58 ff.

hāyāna haben wir uns zunächst an die indischen Himmel zu halten. Diese sind ihrer Zahl nach nicht ganz konstant. Beal¹ zählt 6 Kāmaloka 18 Rupaloka 4 Arupaloka, also 28 Himmel. Kern² bringt deren 31 heraus, indem er den Kāma- oder Devaloka noch 5 indische hinzuzählt und statt der 18 Rupaloka der nordischen Texte die 16 früherer Quellen einsetzt. Auf den Lotusblättern des Thrones des Roshana im Tōdaiji zu Nara sind über den Sumeru's 7 Devaloka und 17—18 Rupaloka eingerigt. Wie nun die 13 Bodhisattva-Himmel Hodgson's, die Verfasser (p. 29) aus Kern's „Geschiedenis von het Buddhisme in Indie“ (ein Buch, das mir leider nicht zugänglich ist) zitiert und auf die er für die Erklärung des 13stöckigen Thūpa Gewicht legt, mit den 28 oder 31 Himmeln zusammenhängen, weiß ich nicht. Vielleicht handelt es sich bei dieser Zahl nur um eine willkürliche Abkürzung. Auf der Einbanddecke des zitierten Bealschen Buches befindet sich „the outline of the Buddhist Universe“, ein Bild, dessen Quelle der Verfasser nicht angibt. Da erhebt sich über dem Sumeru eine umgekehrte Stufenpyramide. Die unteren vier Stufen sind mit chinesischen Ideogrammen deutlich als „sechs Himmel der Begierdewelt“, die mittleren fünf als „achtzehn Himmel der Formwelt“, die vier oberen als „vier leere Himmel der formlosen Welt“ bezeichnet. Im ganzen sind also 13 Stufen für die 28 Himmel verwandt. Es wäre zu untersuchen, ob diese Abkürzung eine allgemein gebräuchliche ist.

Der Anspruch der chinesischen Turmpagode, eine Darstellung des Weltalls oder vielmehr der Himmel zu sein, beruht somit auf recht unsicherer Grundlage. Wenn wir im Auge behalten, daß die ersten Turmpagoden der Felsentempel ohne Zweifel Buddhadenkmäler waren, so müssen wir somit noch nach einer dreizehntöpfigen Buddhagruppe suchen, die für die dreizehnstöckige Pagode in Frage kommen kann. Eine solche wurde im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts von dem japanischen Priester Monkwan Sōjō zusammengestellt aus dreizehn Buddhas und Bodhisattvas, die den Toten in ihrem posthumen Dasein zu immer höherem Range zu befördern geneigt sind, und zu denen die Nachkommen an bestimmten dreizehn Terminen (vom siebten Tage nach dem Tode bis zum 33. Jahrestage) beten.³ Die gleiche Zahl der Schutzgottheiten findet sich nach Lloyd⁴ im ägyptischen Totenkult und in der gnostischen „Pistis Sophia“. Da dieses „Mandara der dreizehn Butsu“⁵ zum mindesten in Japan außerordentlich populär ist, da ferner dort

¹ A Catena of Buddh. Scriptures, London 1871, p. 89 ff.

² Manuel of Indian Buddhism, p. 57 f.

³ Vielleicht übernahm Monkwan diese Gruppe aus China, wo sie noch früher bekannt gewesen zu sein scheint, s. DZ. I p. 208.

⁴ l. c. p. 65.

⁵ S. DZ. VI p. 211.

dreizehnstöckige Pagoden auf Friedhöfen vorkommen, so scheint ihre Beziehung zu solchen Pagoden immerhin einer Prüfung wert.

Schreiten wir nunmehr zu dem Hauptgegenstande, der zentralen Idee der de Groot'schen Schrift: dem Thūpa als Leuchtturm des Weltgesetzes (Dharma).

Die Vergleichung der Weisheit, geistiger Kraft und Liebe mit dem physischen Lichte ist, so lange es denkende und fühlende Menschen gibt, die gebräuchlichste Metapher. Wir brauchen sie tausendmal im täglichen Leben. Christus redet seine Gemeinde an: „Ihr seid das Licht der Welt“¹ und führt das Gleichnis weiter aus. Und viele Jahrhunderte vor ihm heißt es im Itivukatta²: „Wie der Mondschein den Glanz der Sterne überstrahlt, oder wie im Herbst, am Ende der Regenzeit, die Sonne am wolkenlosen Himmel aufgehend alle Fixsterne verscheucht und glänzt und glüht und leuchtet, und wie am Ende der Nacht, bei Tagesanbruch, der Morgenstern leuchtet und strahlt, ebenso überstrahlt die Liebe, „Befreiung des Herzens“ alle der niedrigen Sphäre angehörige äußere Werttätigkeit und glänzt und glüht und leuchtet.“

Vor allem ist es der metaphysische Begriff der Heiligkeit, dem solche Leuchtkraft zukommt, und es ist wohl zunächst rein metaphorisch gedacht, wenn das Christentum seinen Heiligen Nimbus und Mandorla zuerkennt.

Dem Buddhismus, der als reiner Idealismus die physische Welt nur als ein phänomenale anerkennt, wurde es leicht, den Tropus so zu sagen zu realisieren. Ganz ernsthaft belehrt Sākya den Ananda im Mahā-Parinibhāna-Sutta³: „Bei zwei Gelegenheiten wird eines Tathāgata Hautfarbe rein und strahlend. Bei welchen zwei? In der Nacht, in der der Tathāgata zur höchsten vollkommenen Erkenntnis durchdringt, und in der Nacht, in der er ins Nibhāna rastloser Erlösung eingeht.“ In phantastischer Weise wird das Leuchten der Heiligkeit (des Bodhisattva und des Buddha) ausgemalt an unendlich vielen Stellen des Mahāyāna-Kanon. Man befrage nur den Lalita Vistara,⁴ wo dieses Licht dargestellt wird als ein so glänzendes, daß es in alle Höllen tiefster Finsternis bringt und Sonne und Mond überstrahlt. Daß Leuchtkraft auch den Sārira des Sākya zugebilligt wird, nimmt nicht Wunder, und der Verfasser beschenkt uns mit interessanten Mitteilungen aus chinesischen Chroniken (p. 20, 24 etc.), wo solche mehrfarbiges Licht ausstrahlten und den Thūpa, in dem sie aufbewahrt, durchleuchteten. Auch heilige Schriften, „senden von Zeit zu Zeit Licht aus“ (p. 1), gleichsam den materialisierten Geist Buddhas.

¹ Matth. 5, 14.

² zit. in Beckh's Buddhismus, II. Aufl., Leipzig 1920 II p. 134.

³ Franke, I. c. p. 228.

⁴ Übers. v. Foucaux Bd. I p. 51, 240, 341.

Es gehört nun kein allzu großer Gedankensprung dazu, um anzunehmen, daß auch von Menschen gemachte Buddhastatuen strahlen können. Und somit können wir den Ausführungen des Verfassers zustimmen, worin er die Höhe chinesischer Thūpas und die Anbringung zahlreicher Heiligenbilder an Stodwerksaltären und Außenwänden mit der Anschauung der Erbauer motiviert, hiedurch dem von ihnen ausstrahlenden Lichte, sei es physischer oder geistiger Natur, weiteste Verbreitungsmöglichkeiten zu verschaffen (p. 37 f.).

Hervorgehoben muß aber werden, daß diese anmutende Deutung der chinesischen Pagodenform eben nur für China Gültigkeit hat, was ja auch der Verfasser schon im Titel seines Werkes ausspricht. Der kanonische indische Thūpa zeigt nichts von dieser Leuchtturmgestalt. Höchstens könnte man den Mahābodhitempel zu Buddhagayā als Leuchtturm-Thūpa auffassen. Die ganze Entwicklung, welche die japanische Pagode in Ausbildung des Thūpathypus der chinesischen Felsentempel zeigt (weit ausladende Dächer, leere Stodwerke etc.), macht sie zu einem Gebäude, das dem Zweck, seinen Inhalt fernhin leuchten zu lassen, nicht entspricht. Für diese Formen paßt also de Groot's Deutung nicht.

Den größten Wert legt de Groot darauf, den Glanz, den alles Heilige ausstrahlt, zu systematisieren. Er nimmt diesen Glanz anscheinend nur als Symbol intensiver geistiger seelenrettender Tätigkeit an, läßt aber das Licht der Welt der Sonne gleich seine Wirkung ausüben. Wir müssen, bevor wir weitergehen, die „Hauptgrundsätze der esoterischen Lehre des Mahāyāna-Buddhismus“ anführen, die er im dritten Kapitel (p. 29) in folgende Thesen zusammenfaßt:

- „1. Dharma, chin. fa', „Gesetz“ ist das Weltgesetz, die Weltordnung, und die Buddhas sind seine Verkünder, das Licht der Welt.
2. Śāriṃa's des Buddha Śākya sind Elemente des Dharma, dessen Licht und Geist.
3. Thūpas, aus denen die darin beigesetzten Śāriṃa's strahlen, sind Werkzeuge zur Verbreitung des Lichts des Dharma und somit zur Förderung des Heils aller Wesen. Folglich ist jeder Thūpa ein Heiligtum des Dharma, also das Weltall im Kleinen, ein Mikrokosmos. Umgekehrt wird das Weltall als ein Thūpa dargestellt; nach Hodgson (bei Kern II, S. 140) stellen die 13 Stufen der Pyramiden der Caitya's die 13 Bodhisattva-Himmel der buddhistischen Kosmographie dar und ist die Stange der Akanistha-Himmel, der höchste des Adibuddha (Dharmarāja?).

Logischerweise gehen aus diesen Lehrsätzen die folgenden hervor:

4. Dharma, das Weltgesetz, und Buddha, sein Licht, oder vielmehr die Myriaden von Buddhas, welche Sonnenperioden oder Tage vor-

stellen, haben zusammen einen einzigen Thron inne, nämlich den Weltthūpa.

5. Dharma und Buddha bezw. die Buddhas, bilden eine Zweieinigkeit, insbesondere, wenn der Buddha abends ins Nirvāna eingeht und sein Licht dadurch vom Weltgesetz absorbiert wird.
6. Dharma bringt durch Selbstteilung die Buddhas hervor, und diese leuchten, predigen, somit durch den Willen oder auf Anregung des Dharma.
7. Der Dharma selbst ist Buddha, ein Wesen höchster Weisheit, zwar der allererste, allerhöchste (Abi-)Buddha, aber dennoch ein Buddha; denn eine höhere Weisheit als die der Buddhas, die den Dharma vollständig verstehen und deshalb mit ihm sogar einheitlich sind, kann es nicht geben.“

Ich muß gestehen, daß ich nur mit Widerstreben an die Besprechung dieser Thesen und der dazugehörigen Erläuterungen gehe, die Seite für Seite Anstoß geben. Schon der Begriff der esoterischen Lehre des Mahāyāna-Buddhismus ist für den Verfasser augenscheinlich ein ganz fließender. Die Japaner pflegen nur die „Geheimlehren“ Tendai und Shingon als esoterische zu bezeichnen, da in ihnen der Gebrauch der Zauberformeln sowie der Weg zur Erreichung der Buddhachast „bei lebendigem Leibe“ durch mündliche Überlieferung befähigten Schülern übermittelt wird. Europäische Gelehrte¹ bezeichnen diejenigen Lehren Buddhas als esoterisch, die dieser nur für höher Begabte angeblich ausgesprochen hat und die wesentlich in Mahāyāna-Sūtren niedergelegt sind. De Groot scheint ganz im allgemeinen anzunehmen, daß auch hinter deutlichen Worten solcher Sūtren noch ein geheimer Sinn stecke, der die Leuchtsymptome der Buddhas und Bodhisattvas als sonnen- und gestirnartig andeutet. Ja, Worte, wie in These 4 oder in folgender Stelle (p. 33): „Das Verkünden fängt an, wenn die Sonne sich morgens aus ihrem Samādhi oder Geistesruhe erhebt, das ganze Weltall mit ihrem vajra- oder Zaubergranz durchdringt, und alle Bodhisattvas, Lichtgötter zweiten Ranges, Sterne, sich darin „versammeln“ oder in ihm aufgehen“, lassen fast vermuten, daß er das Licht des Dharma als Quelle des realen Sonnenlichtes auffaßt.

In These 5 geht der Buddha abends ins Nirvāna ein und sein Licht wird dadurch vom Weltgesetz absorbiert. Das ist eine Stelle bei der dem Leser schwül wird. Das Nirvāna, über dessen Natur Sākyamuni sich zu äußern stets vermieden hat, da er die Erörterung solcher metaphysischer Begriffe grundsätzlich für überflüssig, ja schädlich hielt, wird von älteren Autoren

¹ J. B. Haas, Sektten des jap. Buddhismus p. 3.

häufig als völliges Verlöschen, Vernichtung aufgefaßt, während man heute meist, wohl mit besserem Rechte, nur von einem Verlöschen des Endlichen, der Lebensbegierde spricht.¹ Nach der älteren Meinung ist es ein Unsinn, anzunehmen, daß der Buddha alle Nacht, und dauere sie auch eine Weltperiode, in die Vernichtung eingeht. Aber auch wenn man nur an ein Verlöschen des Endlichen denkt, handelt es sich bei dem Betroffenen um einen Dauerzustand, in den man nicht eingehen und dann wieder daraus heraustreten kann. Wie dem auch sei, nach de Groot ist nun nachts das Licht der Welt im Zustande des Samadhi, aus dem es morgens austritt. Samadhi ist der Zustand der Meditation, der zur Erleuchtung führen kann und dessen letzte Stufe tiefe Versenkung ist, aus der der Meditierende allerdings „erweckt“ werden kann. Als eine Art von Nachtruhe ist aber Samadhi kaum zu bezeichnen, da es höchste Konzentration des Willens verlangt.

Müssen wir somit die Übertragung der Begriffe Nirvāna und Samadhi auf Nacht oder Schlaf als unzulässig betrachten, so können wir auch die „Myriaden von Buddhas als Sonnenperioden oder Tage“ nicht annehmen. Allerdings spielt der Buddhismus gern mit ungeheuren Zahlen, um den Hörern von der Unendlichkeit so gut als menschenmöglich einen Begriff beizubringen. Aber wenn in der Einleitung zum Brahmajālasūtra, die uns de Groot mitteilt, von „tausend mal hundert Millionen Sākyas“ die Rede ist, die in tausend mal hundert Millionen Welten die „Gemütszustände und Lagen der Bodhisattvas predigen“, so tun sie das offenbar gleichzeitig, nicht jeder an einem anderen Tage oder Sonnenperiode. Für die Weltperiode, in der Sākya wirkte, ein Bhadrakalpa, die 256 Millionen Jahre dauern soll, von denen 151 Millionen Jahre bereits abliefen, sind tausend Buddhas vorgesehen, von denen in der abgelaufenen Zeit vier erschienen sind, also eine viel zu geringe Zahl für de Groots Ansprüche.

Ganz unklar ist mir die Stellung de Groots zu den Begriffen „Buddha und Bodhisattva“ und zu den Funktionen dieser beiden Heiligenkategorien. Bald sind die Buddhas „Sonnenperioden oder Tage“, bald sind die Bodhisattvas „Sonnen“ (so „ein Bodhisattva, der Fürst des mystisch alles durchdringenden, glorreichen Lichts (die Sonne)“ (p. 31) und „der Bodhisattva und Mahāsattva Arzneikönig (Sonne)“ (p. 50), bald sind „alle Bodhisattvas Lichtgötter zweiten Ranges, Sterne“ (p. 33), die dann wohl nachts funktionieren.

Dann sehe ich nicht klar, was de Groot unter dem oft von ihm gebrauchten Ausdruck „Bodhisattva Sākya“ versteht. Im Buddha Karita Buch XIV und im Lalita Vistara Kap. 22 und 23 wird Sātha nur so lange als Bodhi-

¹ S. Beckh l. c. II p. 117 ff.

attva bezeichnet, bis er unter dem Bodhibaume die volle Erleuchtung und Erkenntnis erlangt hat. Dann ist er Buddha und Tathāgata, und wird als solcher von Göttern und Bodhisattvas begrüßt. Das Resultat seiner Erkenntnis, seine Lehre, zu predigen, das Rad des Gesetzes zu drehen entschließt er sich erst später. So lange er Bodhisattva ist, spielt er als Lehrer noch gar keine Rolle. Ihn eine solche spielen zu lassen, scheint de Groot veranlaßt zu sein durch eine Stelle der erwähnten Einleitung des Brahmajālasūtra, an der (p. 33) von „hundert Millionen Bodhisattvas Sākya, die alle die Gemütszustände und Lagen der Bodhisattvas predigen“ die Rede ist. Die große Autorität des Verfassers hindert mich, einen Übersetzungsfehler anzunehmen, doch wäre eine kleine Textverderbnis nicht ausgeschlossen, so daß Bodhisattvas des Sākya zu lesen wäre. Das würde dann der Darstellung entsprechen, die sich auf den Lotusblättern des Thrones des Koshana im Tōdaiji findet. Hier sitzt auf jedem Lotusblatte über den Welten und deren Himmeln ein predigender Buddha umgeben von etwa einem Duzend Bodhisattvas.

Noch ein Wort über die vier Weltkönige, deren Anwesenheit auf einer Abbildung des lehrenden Josana dem Verfasser „den letzten Zweifel bannen, daß es sich hier um eine kosmische Darstellung handelt“ (p. 35). Die vier Mahārajas sind Vasallen Indras, die auf halber Höhe des Sumeruberges wohnend die Tore seines Paradieses nach den vier Himmelsgegenden hin bewachen. Zu seiner Information berichten sie über religiöse Taten der Menschen, jeder in seinem Bereiche, und veranlassen Indra, einzuschreiten, wenn es nötig scheint. Sie sind Richter über die Angelegenheiten der Göttersöhne und ihrer Untertanen, nehmen also gegenüber buddhistischen Heiligen einen niederen Rang ein, da diese hoch erhaben über den Devas, selbst über Indra stehen. Die Bezeichnung nach den vier Himmelsgegenden allein kann ihnen im Buddhismus, der so ganz unirdisch orientiert ist, unmöglich eine „kosmische“ Bedeutung eintragen. So lange es Menschen gibt, haben sie sich nach dem Stande der Sonne zurecht gefunden, ehe sie irgend etwas von ihrer kosmischen Bedeutung wußten. Übrigens beschützen die vier Himmelskönige unterschiedslos die Dais fast jeder größeren Heiligengruppen in den japanischen und ähnlich wohl auch in den chinesischen Tempeln. So befinden sie sich auch unter anderem auf dem Mandara der sechszehn guten Geister, die das *Mahā-prajna-pāramitā-Sūtra* beschützen, das doch wohl nicht als „kosmisch-religiös“ in de Groots Sinne aufzufassen ist.

Jeden Thūpa als Thron des Josana (sanskrit. Bairocana) zu bezeichnen (p. 38), ist insofern gewagt, als die Verehrung dieses höchsten Buddha sicher später in China eingebracht ist, als die Pflege des Thūpen-Baus. Wenn aber, was wir allerdings eben bezweifelt haben, überhaupt die chinesischen

Thäpen Weltbarstellungen sind, so kommt es schließlich nicht so sehr darauf an, ob Sākya oder Vairocana oder Amitābha darauf thront.

Es war meine Absicht, die Beweisstücke, welche de Groot für seine religiös-kosmische Ausdeutung des Mahāyāna-Buddhismus anführt, die Vāsana-Predigt des Brahmajāla-Sūtra (p. 31) und das Erscheinen des Prabhūtaratna aus dem 11. Kapitel des Saddharma-Pundarika-Sūtra (p. 51) samt deren Erläuterungen durch den Verfasser einer genaueren Analyse zu unterziehen. Aber das geht über meine Kräfte. Ich fürchte bei meiner angeborenen Müchternheit den Gedankenflügen de Groots nicht gerecht zu werden. Ich muß schon den Leser bitten, an der Hand der bisherigen Erörterungen sich an das Original zu halten. Mit aner kennenswerter Gewissenhaftigkeit bezeichnet der Verfasser eigene Zusätze zu den Textübertragungen mit Klammern. Fast jede Klammer enthält eine *Petitio principii*. Damit lassen sich aber keine zwingenden Hypothesen aufbauen.

Wir wissen sehr wohl, daß Amitābha der Buddha des Westens ist, und daß die Meditation über ihn mit der Meditation über die sinkende Sonne anfängt; daß Bhāhajyaguru (den de Groot (p. 82) anscheinend mit dem p. 58 erwähnten „Arzneikönig“ verwechselt, der einem ganz anderen Kreise angehört) lasurglänzend im Osten thront und als Heiland der sündigen Menschheit sich zu deren Trost die Bodhisattvas Sonnenglanz und Mondglanz zugesellt hat; wir wissen, daß Vairocana in der Shingonsette als „große „Sonne“ bezeichnet wird. Aber wenn wir die Gelübde und Mandaras dieser Buddhas vorurteilslos prüfen, gewinnen wir die Überzeugung, daß ihr Verhältnis zur Sonne rein auf Licht-Symbolik beruht im gleichen Sinne wie die jubelnden Bodhisattvas im 14. Buche des Buddha-Karita den zur höchsten Buddhaweisheit gelangten Sāhamuni als „Eine Sonne, die die Dunkelheit der Täuschung zerstört und einen Mond, der die brennende Hitze der angeborenen Sünden der Existenz wegnimmt“ anrufen.

Es müssen stärkere Beweise kommen, um uns die trockene Umdeutung solcher Symbolik in eine kosmische-religiöse Lehre annehmbar zu machen. Einstweilen tun wir gut, als besten Inhalt eines esoterischen Buddhismus die metaphysischen Probleme der Phänomenalität des Endlichen und des Einswerdens mit dem Absoluten durch Erlangung höchster intuitiver Weisheit festzuhalten. Gegenüber dem heißen Streben nach transzendentaler Erleuchtung spielen im Mahāyāna kosmische Fragen nur eine ganz geringe Rolle. Das schließt gelegentliche astrologische und geomantische Seitensprünge nicht aus, die aber sicher mehr Geschmack beim einfachen Volke, als bei den Esoterikern finden.

Bremen, im Dezember 1920.

Smidt.

W. Kirtel. Die Kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt.
Bonn und Leipzig, Kurt Schroeder, 1920. M. 140,—.

Grenzgebiete zwischen zünftigen Wissenschaften sind bei monographischer Behandlung schwer zu bewältigen. Ein typisches Beispiel: das Gebiet der Kosmographie, bei welchem der Geograph und Naturwissenschaftler für den phänomenalen Kosmos, der Religionsforscher für dessen transzendente Seite, der Philolog für die Quellenkunde, der Kunsthistoriker für die sichtbare Gestaltung sich als zuständig erklärt. Es hat sich von selbst ergeben, daß jeder Bearbeiter das Problem von der Seite anpaßt, wo seine Fachwissenschaft angrenzt. Dabei muß er notwendig die Resultate der übrigen angrenzenden Fächer als fertige Bausteine übernehmen, da er selbständige Arbeit nur in seinen eigenen Fach leisten kann. Scharf gliedern sich die Typen und ihre Vertreter: Humboldts klassischer „Kosmos“, das Weltbild des Naturwissenschaftlers, nur abschnittsweise auf die Ideenkreise vergangener Völker zurückgreifend; Bastians groß angelegter Versuch einer psychologischen Behandlung: „Die Welt in ihren Spiegelungen“, nun schon mit einem Seitenblick auf die Darstellungsmöglichkeiten der bildenden Kunst, die er in seinem „Ethnologischen Bilderbuch“ zusammenstellt. Den Ausbau dieses letzteren Themas hat sich der Verfasser dieser Besprechung zum Ziele gesetzt, nachdem ihn der Erfolg einer Vortragsreihe am Berliner Kunstgewerbemuseum „Das Weltbild in der Bildenden Kunst“ 1919 dazu ermutigt hat. Endlich kündigt der Verlag Kurt Schroeder in Bonn die Herausgabe einer Sammlung des kosmographischen Materials der alten Völker an, dessen erster Band „Die Kosmographie der Inder“ nunmehr vorliegt. Hier kommt hauptsächlich die Philologie zur Geltung, da es sich vor allen Dingen um die literarischen Quellen handelt.

Es war eine undankbare Aufgabe, der sich der Verfasser W. Kirtel, Bibliothekar und Privatdozent an der Universität Bonn, unterzogen hat. Der indische Gang zu einer bis ins Einzelne gehenden strengen Systematik hat in logischem Aufbau eine Menge Weltteile irdischer, über- und unterirdischer Ordnung entstehen lassen, die sich von den wirklichen Verhältnissen außerordentlich weit entfernen. Der Verfasser hat gewissenhaft alle Berichte in der kanonischen und wissenschaftlichen Literatur gesammelt, die Systeme, die oft zur inhaltlosen Nomenklatur geworden sind, mit unerschütterlichem Fleiß in akribischer Genauigkeit in allen Varianten aufgeführt. Er hat damit den weit auseinanderliegenden Stoff zum ersten Male in relativer Vollständigkeit und in zuverlässiger Form zusammengestellt. Damit hat er sich den größten Dank aller derjenigen verdient, die nun auf dieser soliden Basis weiterbauen wollen. Durch die übersichtliche Gliederung des Stoffes und die tabellarische Form der einzelnen Zusammenstellungen, ferner durch den ein-

gehenden Index ist das Werk zu einem Nachschlagebuch ersten Ranges geworden.

Die Einteilung des Stoffes nach den drei hauptsächlichsten religionsphilosophischen Strömungen ergab sich von selbst, da ja jedem der 3 Systeme (dem brahmanischen, buddhistischen und dschainistischen) ein kosmographischer Typus entspricht. Allen drei Typen wiederum ist gemeinsam die Vorstellung einer scheibenförmigen Erde, vom ringförmigen Weltmeer umgeben, in deren Mitte hochaufragend der Zentralweltberg, darüber hingebreitet der Luftraum über welchem sich kuppelförmig der Firmamenthimmel schließt. Soweit geht Alles auf Naturbeobachtungen zurück, die ihrerseits von der historischen Tradition beeinflusst waren. Insbesondere die Vorstellung des von Göttern bewohnten Zentralweltberges scheint nicht ohne Einfluß von Babylon zu Stande gekommen zu sein (S. 31*). In der Ausgestaltung des Erdbildes, in der kartographischen Festlegung, gehen freilich die Auffassungen weit auseinander. Richtige Beobachtungen liegen auch hier zu Grunde, aber sie unterliegen Verallgemeinerungen und symmetrischen Konstruktionen, die auf die aprioristische Auffassung zurückgehen, daß die Erde in ihrer Verteilung von Land und Wasser regelmäßig gegliedert sein müsse. So kommt die Vorstellung eines freisunden, von ost-westlich verlaufenden Gebirgszügen durchquerten Zentralkontinents zu Stande, dessen südlicher Teil von Indien gebildet wird, eine Vorstellung, die sowohl im späteren Brahmanismus wie im Dschainismus zu finden ist. Abweichend davon setzt die Kosmographie des späteren Buddhismus Indien und die übrigen bekannten Erdteile nicht auf den Zentralkontinent, sondern auf einen weit im Süden der Erdoberfläche befindlichen.

Über das Zustandekommen der Vorstellung paralleler Gebirgsbänke ist nicht viel zu sagen. Hier waren Beobachtungen maßgebend, die dann zu logischen Spielereien ausarteten: Indien, im Norden begrenzt von der Bergwand des Himalaya. Was wird hinter den Bergklüften desselben sein? Nun, wohl ein Tal. Das bedingt aber auf der andern Seite eine zweite Bergkette, diese senkt sich in ein zweites Tal, und so fort, bis der ganze Kontinent in Berg und Tal aufgeteilt ist. Psychologisch ist eine solche Entstehung spekulativer Kosmographie erklärlich; hat doch auch die frühe europäische Kartographie für unbekannte Gebiete in ähnlicher Weise mit Analogieschlüssen gearbeitet.

In gleichem Sinne ist die Entstehung des Ringmeertypus zu denken, der in allen spätern Entwicklungsphasen der indischen Kosmographie auftaucht. Zentralkontinent? Gut. Dann muß er aber von einem Meer umgeben sein. Damit dieses nicht im Wesenlosen ausläuft, muß es von Land umzogen sein: Da entsteht schon der erste Ringkontinent. Die Erfahrung

lehrte, daß beinahe jedes Land, wenn es durchquert wurde, auf der andern Seite vom Meere begrenzt war. Unbegrenztes ist nicht auszudenken. Also wird der Ringkontinent auf der dem Zentrum abgekehrten Seite wohl auch von Meer begrenzt sein. Das Frage- und Antwortspiel wiederholt sich. Der letzte Ringkontinent wird so hoch und gewaltig gedacht, daß selbst die Frage nach einem jenseitigen Meer verstummt. Da muß eben die Erdscheibe zu Ende sein. Doch für den Buddhismus ist das noch nicht das Letzte. Eine Leere außerhalb der Erdscheibe ist für ihn nicht gut denkbar. Ein einzelner begrenzter Kosmos im unbegrenzten Raum wäre ein verlorener Ball in der Unendlichkeit. Das widersprach allen Voraussetzungen. Und so ging diese kühnste aller kosmologischen Spekulationen dazu über, Welt an Welt zu reihen, das Grenzenlose durch kosmische Gebilde von ungeheuren aber endlichen Abmessungen auszufüllen. . . .

Wie in allen mythischen Kosmographien finden wir auch in allen indischen die dreidimensionale Materialisierung transzendentaler Bewußtfeinszustände. Himmelsräume und Höllenschlünde sind als subjektive Erlebnisse durchaus positiver Art. Aber sie sind psychisch zu werten als Visionen, Träume, Spekulationen, Glaubensartikel. Wer weiß, ob nicht die moderne Psychoanalyse auch ihre Wurzeln bloßlegen wird? Damit konnte die Kosmographie natürlich nichts anfangen. Ihr Gebiet war der Raum. Für Himmelsräume standen über dem Sternenfirkament unbegrenzte Höhen zur Verfügung. Selige Zustände in immer höherer und geistigerer Verklärung fanden in schwindelnd aufstürmenden Himmelsketten großartigster Ausmessung ihre Lokalisierung. Für die Höllenträume war der Platz beschränkter. Meist unter dem von den Menschen bewohnten Kontinent stufen sich die dunkeln Terrassen ab, deren letzten gewaltigen Wiederklang uns Dante erleben läßt.

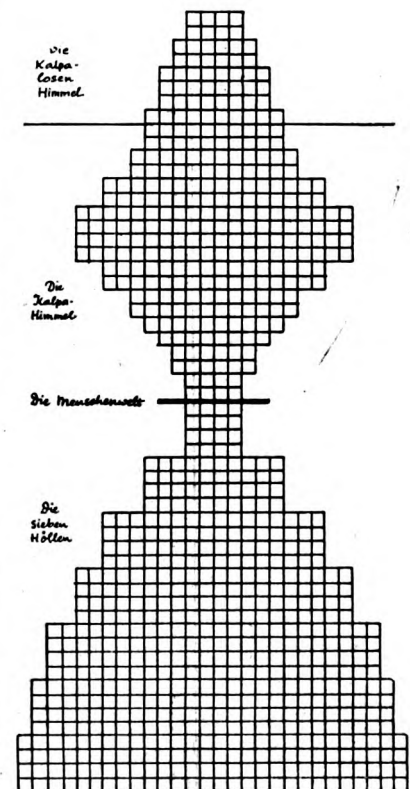
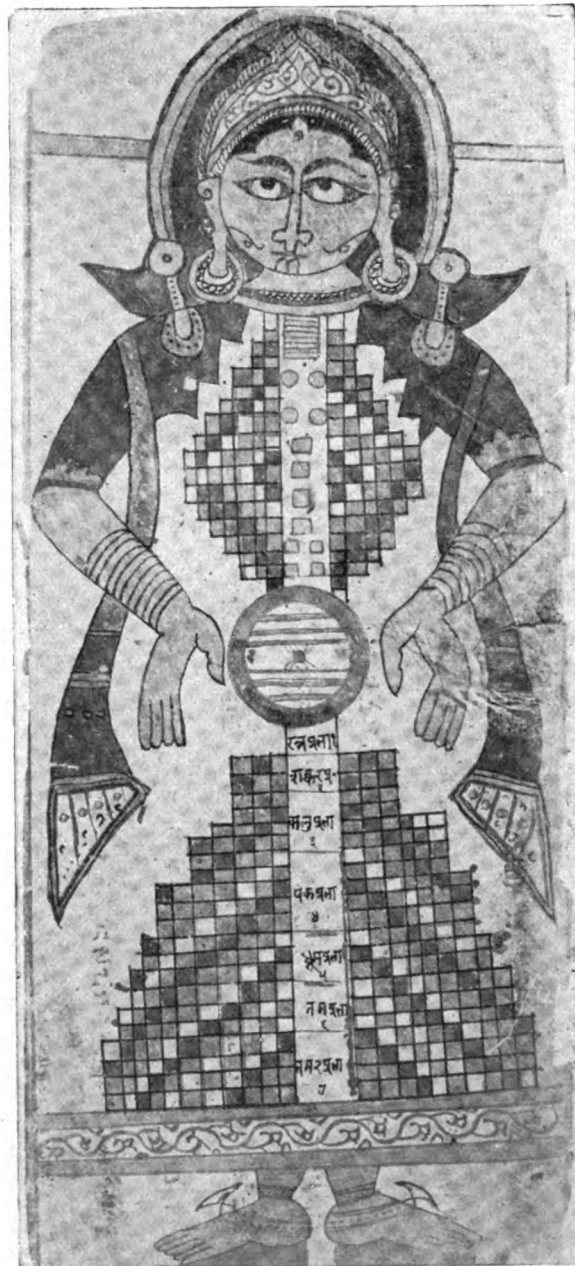
Alle diese hier in ganz groben Umrissen wiedergegebenen kosmographischen Provinzen beschreibt Kirfel bis ins Einzelne, soweit er literarische Quellen anführen kann. Die Ausmessungen, die gegenseitige Lage, die Namen mit allen ihren Varianten, eine nicht gerade ledere Lektüre, läßt der unermüdbliche Verfasser vor uns aufziehen. So weit ich es verfolgen kann, in einer bislang noch nicht gesehenen Vollständigkeit.

Leider sucht man vergebens nach Erläuterungen wichtiger kosmographischer Begriffe. Um ein Beispiel zu nennen: Der Jambu-Baum, wird ohne Beleg als „Weltbaum“ bezeichnet, während die angeführte Hauptstelle ihn auf dem irdischen Weltteile Uttarakuru als Residenz des Gottes Anādrta wachsen läßt und die andern Zitate lediglich auf seine Größe Bezug nehmen. Weiter gehende Erläuterungen sind, wie das Vorwort erwähnt, ursprünglich geplant, dann aber wegen Papierersparnis weggelassen worden. Schade!

Illustrationen dienen gemeinhin dazu, weitläufige Beschreibungen überflüssig zu machen durch übersichtliche Veranschaulichung komplizierter Zusammenhänge. In diesem Sinne entstanden auch die Originale der Bilder, die Kirfel als Beilage zu seiner Kosmographie angefügt hat. Aber die Texte, auf welche sie Bezug nehmen, die Legenden, welche in und um die Bilder geschrieben sind, übergeht er. Gewiß, die Grundzüge sind den Auseinandersetzungen des Textes zu entnehmen, trotzdem wäre es nützlich gewesen, in den einzelnen Fällen von einem zum andern zu verweisen. Besonders, wo maßstäblich genaue Konstruktionen der Textstellen gegeben werden, einmal nach Gogerly's „Ceylon Buddhism“, dann nach einer modernen indischen Zeichnung, wäre es unbedingt nötig gewesen, durch Einfügung von Zahlen, Punkt für Punkt auf den Text zu verweisen. Eine Umzeichnung dieser durchaus nicht als historische Dokumente zu wertenden modernen Zeichnungen wäre einfach gewesen und hätte aus den nichtsagenden Schattenbildern mit zur Unlesbarkeit verkleinerten Legende sprechende Veranschaulichung des Textes ergeben. Daß Kirfel die immerhin mit einigem Temperament gezeichneten, wenn auch künstlerisch tief stehenden älteren Bilder nicht umgezeichnet hat, wie das Bastian zu tun pflegte, ist durchaus anzuerkennen. Aber gerade darum wäre es besonders lehrreich gewesen, den stilisierten Zeichnungen genaue Projektionen mit entsprechender Legende an die Seite zu setzen. Für das bschainistische Gesamtweltbild rekonstruiere ich sie nebenstehend nach Kirfel's Angaben.

Bastian hatte in seinen „Idealen Welten“, Bd. I, Taf. VIII, Fig. A ein ähnliches Bild wiedergegeben und dazu bemerkt: Was die schachbrettartigen Quadrate auf der Brust und die 140 eben solchen, welche die Füße bedecken (!), darstellen, vermag ich nicht zu sagen. Aus meiner Zusammenstellung geht hervor, daß die sorglos hingezeichneten Quadrate des Frauenbildes nichts anderes bedeuten, als eine dekorativ umgedeutete Maßzeichnung. Instruktiv ist auch der Wechsel zwischen Grund- und Aufriß: in der Mitte die Menschenwelt im Grundriß, Himmels- und Höllenetagen im Aufriß, eine perspektivische Lizenz, von der Ägypter und Äthiopier, aber auch ihre kulturellen Nachkommen bis zu den Kartographen des 18. Jahrhunderts (welche das Land im Grundriß, die Berge im Aufriß wiedergeben) häufig Gebrauch gemacht haben. Der Pharusplan von heute greift auf diese zweifache Projektion zurück.

Der kleine Exkurs mag zeigen, wie wichtig das Material ist, das Kirfel darbietet. Und solcher Exkurse könnten sich an das Bildermaterial noch mehrere anschließen lassen. Immerhin hat Kirfel in einem allgemeinen Teil, den er als Einleitung vorausschickt, einige Resultate vorweggenommen, hauptsächlich das Verhältnis der indischen zu andern Kosmographien, insbe-



Jainistisches Gesamtweltbild.

sondere zur babylonischen näher beleuchtet. Kirfel stellt darin die Hypothese auf von der „Kugelform des Weltalls“, als dem „natürlich dem Auge sich darbietenden Weltbilde, von dem jedes antike Volk bei dem Ausbau seines kosmographischen Systems ausgehen mußte“. Das kann nicht unwidersprochen bleiben. Weber Hommel noch Maspero nehmen in ihren Rekonstruktionsversuchen des ägyptischen, babylonischen und griechischen Weltbildes eine Kugel an. Wohl aber erscheint im ägyptischen und im babylonischen Weltbild die Erde gegen den Horizont zu in konkaver Wölbung. Weil eben das Auge, weit entfernt davon, im Weltganzen eine Kugel zu sehen, die Erdoberfläche als konkave Scheibe empfindet; der Horizont erscheint stets auf seiner Höhe, der unter ihm befindliche Erdboden sinkt bei der Erhöhung seines Standpunktes scheinbar immer tiefer. Das Endergebnis wäre: Die Erde, eine leicht konkave, der Himmel eine stärker gewölbte darüber gelegte Schale. Genau das, was Kirfel S. 4* nach Rigveda X, 44, III, 55 und Atharvaveda XX, 94 zitiert.

Kirfel meint dazu: „In diesen letzten Vergleichen muß wohl die Erdoberfläche als in der Berührungsebene (!) dieser beiden Schalen oder Becken gelegen vorgestellt werden, und die beiden Schalen selbst sollen die halbkugelförmigen Wölbungen der Ober- und Unterwelt darstellen.... Dem Sinne nach das Gleiche wird auch an der Stelle Śatapathabr. VII. 5, 1 gesagt. Hiernach soll die Welt einer Schildkröte gleichen, die obere gewölbte Schale derselben soll den Himmel und die untere flache die Erde darstellen. Von einer sich unter der Erde fortsetzenden Wölbung der Weltkugel, die die beiden vorhin genannten Stellen andeuten, (?) wird hier nicht gesprochen, es heißt nur, daß die Erdscheibe mit dem sie überdachenden Himmelsgewölbe einer Schildkröte gleiche, oder mit andern Worten, daß die äußere Form des sichtbaren Weltalls eine etwas abgeplattete Halbkugel darstelle“.

Das letztere ist auch nicht ganz richtig, indem der Bauchschild der Schildkrötenchale nicht ganz flach, sondern am Rande konkav gewölbt ist. Die ganze von Kirfel angerichtete Konfusion von der Berührungsebene zweier mit den Öffnungen auf einander gelegten Becken und einer hypothetischen unterirdischen Wölbung rührt nur davon her, daß er von seiner Hypothese der Kugelform nicht lassen will, während sich alles löst, wenn man vorurteilsfrei das liest, was da steht.

Da nun die Einleitung keinen wesentlichen Teil des Wertes darstellt und die Hypothese von der Kugelform der Welt nur einen kleinen Teil der Einleitung, bleibt dieser kleine Schönheitsfehler ohne Bedeutung neben dem hohen Verdienst, das Kirfel sich durch seine große, mühsame und wissenschaftlich so außerordentlich wertvolle Zusammenstellung erworben hat.

Rudolf Bernoulli.

ARS ASIATICA III. Sculptures Civaites par Auguste Rodin, Aranda Coomaraswamy, L. B. Havell et Victor Goloubew. van Oest, Bruxelles et Paris 1921. 4°. 31 S., 47 Tafeln. Preis Fr. 100.

Wiederholt habe ich die Forderung ausgesprochen, daß die Hauptwerke der indischen Kunst in würdigen Wiedergaben bis in alle Einzelheiten hinein zugänglich gemacht würden. Die Engländer, die Hauptverwalter dieser Schätze, vermochten sich bisher zu einem solchen Unternehmen nicht aufzuschwingen. Nun kommen ihnen Holländer und Franzosen zuvor. Die Holländer veröffentlichten den Stüpa von Borobodur in zahlreichen Aufnahmen, begleitet von einem erschöpfenden Text. Die Franzosen, d. h. der Franko-Russe Victor Goloubew, nimmt sich vier Hauptwerke der indischen Festlandskunst vor. Es gilt die Dreikopfbüste von Elephanta, das große Felsrelief von Mavalipuram und die beiden Nataraja-Bronzen des Museums zu Madras. Eine bessere Wahl für eine erste, allein unter künstlerischen Gesichtspunkten unternommene, Publikation konnte nicht getroffen werden. Man geht nicht fehl, wenn man in diesen Denkmälern die höchsten Leistungen indischer Schöpferkraft sieht, und man übertreibt nicht, wenn man sagt, daß das Menschenmögliche in ihrer photographischen Wiedergabe geleistet wurde. Ein feinsinniger Künstler wählte die Ausschnitte aus. Wir werden um die Figuren herumgeführt und wir werden Schritt für Schritt an sie herangeführt, so daß wir das Ganze und das Einzelne, die Größenverhältnisse und das Material erleben können. Die Texte wollen keineswegs kunstgeschichtliche Einführungen sein, sie wollen höchstens leise vorbereiten. Rodin spricht unvergeßliche Worte über die Schönheiten des tanzenden Civa, Coomaraswamy führt bedeutsame Stellen aus den Purānas an, Havell beschreibt den Höhlentempel von Elephanta. Er nennt die gewaltige Büste weiter Trimurti, obwohl Jouveau-Dubreuil gezeigt hat, daß es sich um ein Trimukha handelt, um einen dreigesichtigen Civa. Goloubew selbst gibt seine bekannte neue Deutung des Riesenreliefs von Mavalipuram, das früher Arjuna's Buße betitelt wurde, in Wirklichkeit aber die Herabkunft der Gangā auf die Erde darstellt. Nur das Datum dieses Reliefs steht fest. Siebentes Jahrhundert. Zeitalter der Pallava. Doch zweifellos stammen die anderen Werke ebenfalls aus der Blüteperiode hinduistischer Kunst, die etwa vom 7. bis 13. Jahrhundert anzusetzen ist. Angesichts dieser Wiedergaben schon wird niemand mehr daran zu zweifeln wagen, daß indische Kunst höchste Meisterwerke hervorbrachte. Wer vor den Originalen zu stehen das Glück hatte, lächelt über jene angeblichen Kenner indischen Geistes, die das Zeitalter dieser Schöpfungen entartet nennen und indisches Kunstwollen in den leeren Zwitterbildungen von Gandhāra erfüllt sehen. Hoffentlich werden diesem verheißungsvollen Anfang weitere ebenso verständnisvolle Veröffentlichungen der denkwürdigsten Monumente indischer Kunst folgen. William Cohn.

C. Clemen, Die nichtchristlichen Kulturreligionen. 2 Bb. B. G. Teubner: Aus Natur- und Geisteswelt 533, 534.

Auf etwas über 200 Seiten des kleinen Formats der bekannten Sammlung sind hier der Buddhismus in allen seinen heutigen Verbreitungsformen, der Hinduismus mit seinen neuen und neuesten Sekten, der Islam in seinen weitverzweigten Bekennerkreisen, ferner der Jainismus (der besser Zinismus zu nennen wäre, vgl. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. 2, 289 A.¹), der Parsismus sowie die japanischen und chinesischen Nationalreligionen behandelt; und zwar ist eine geradezu erstaunliche Fülle von Einzeltatsachen gebracht, die, soweit ich zu urteilen vermag, überall den neuesten Forschungen entsprechen. Der beschränkte Raum hat es wohl verhindert, diese riesige Materialiensammlung durch Indizes der Namen und Sachen noch schneller und leichter zugänglich zu machen. Ohne dieser sorgfältigen Arbeit die ihr gebührende Anerkennung zu versagen, könnte man sich freilich die Lösung des Problems einer Darstellung der nichtchristlichen Kulturreligionen noch ganz anders vorstellen. Es wäre vielleicht für den Leser, der dem geistigen Leben der hier behandelten Völker und Volkstämme völlig fernsteht (und ein solcher ist doch wohl von dem Verlage ins Auge gefaßt), noch nützlicher, weniger Tatsachenmaterial vor sich zu sehen und dafür die religiösen Kräfte, die großen bewegenden Energien in weitschauendem Überblick skizziert zu finden. Andeutungen in dieser Richtung fehlen natürlich nicht, aber sie scheinen mir von der fast verwirrenden Fülle tatsächlicher Einzelheiten schier erdrückt zu werden.

Endlich sei es erlaubt auf einen höchst wertvollen Gedanken des Verfassers hinzuweisen, der nur ganz kurz im Schlußwort zum Ausdruck gebracht ist: „Die Mission sollte in diesen (weiteren Kreisen) ferner mehr noch als bisher durch allerlei Wohlfahrtseinrichtungen für das Christentum werben, aber vor allem müßte sie meiner Meinung nach direkt auf die nichtchristlichen Kulturreligionen einzuwirken suchen.“ Während meines Aufenthaltes in Indien hat sich mir dieser Gedanke immer wieder aufgedrängt. Je mehr die Mission auf äußerliche statistisch nachweisbare Erfolge verzichtet und sich begnügt oder, besser gesagt, ihr wahres Ziel darin findet, durch ihr Sein zu wirken, desto mehr verbreitet sie den Geist des Christentums. In den großen, teilweise vorbildlichen Erziehungsanstalten der englischen und schottischen Missionen in und um Calcutta finden fast gar keine Übertritte zum Christentum statt, aber die jungen Hindus nehmen aus den Colleges etwas von der Atmosphäre christlich-europäischen Empfindens mit, und das sind die Kanäle, durch die der religiöse Geist Indiens in schönster Weise befruchtet wird.

D. Strauß (Kiel).

Karl With, Buddhistische Plastik in Japan, bis in den Beginn des 8. Jahrh. n. Chr. Mit 230 Tafeln nach 270 eigenen Aufnahmen des Herausgebers. Zweite Auflage. Schroll, Wien 1920. 4°. 95 S., 230 Tafeln.

Ernst Große hat die erste Auflage dieses Werkes in der D. Z. (Band VII) eingehend besprochen und seine Verdienste gebührend hervorgehoben, ich selbst habe es in der „Kunstchronik“ (1920, Heft 45) angezeigt und mit einigen Einschränkungen ebenfalls warm empfohlen. Ich bemängelte die außerordentliche Breite des Textes. In der neuen Auflage sind aus 203 sehr dicht gesetzten Seiten 95 weitläufig gesetzte geworden. Text und Tafeln sind in einem Bande vereinigt. Withs Arbeit hat durch diese Verdichtung erheblich gewonnen. Die Aufgabe des Kunstforschers kann nicht wahllose, gleichsam naturwissenschaftliche Beschreibung, sondern muß Heraushebung des Wesentlichen sein. Das geschieht in dem neuen Text mit genügender Ausführlichkeit, ja oft mit erstaunlicher Treffsicherheit. Zudem ist das enge Verhältnis der japanischen zu der chinesischen Bildnerei und die kulturelle und religiöse Grundlage stärker betont und verarbeitet. Bei der Betrachtung des chinesisch-japanischen Buddhismus holt With wieder etwas zu weit aus. Hinweise auf die Dhyanibuddhas hätten fehlen können, da sie erst in der Kunst des 9. Jahrhunderts erscheinen, und diese liegt außerhalb des Bereiches seines Buches. Mit den Gruppen, die der Verfasser auf stilkritischer Grundlage zu bilden sucht, kann ich mich nach wie vor nicht befreunden. Es sind ihrer zu viele, um instruktiv zu sein, und sie sind meist recht gewaltsam. Weshalb eine Gruppe koreanisch, eine andere chinesisch genannt wird, läßt sich nicht erkennen. Ich wies an anderer Stelle darauf hin, daß die wichtigste sicher koreanische Skulptur des Museums zu Seoul gerade nicht in Withs koreanischer Gruppe aufgeht. Dagegen ist die Entwicklung der frühen japanischen Bildnerei zweifellos richtig dargestellt und ihre Ziele sind sehr feinfühlig umschrieben. Die Skulpturen des Yakushiji und Kanimanji fallen eigentlich bereits aus dem Rahmen des Buches heraus, sie können aber als Vergleichsobjekte dienen. Wünschenswert wäre noch die strenge Durchführung einer einheitlichen Umschreibung der japanischen Worte. William Cohn.

Der Ölhändler und die Blumenkönigin. München. Hyperionverlag.

Die Geschichte vom „Ölhändler“ ist nicht besser und nicht schlechter als unsere fogen. Aufklärungsfilme, und der Leser begreift die Verachtung der gebildeten Chinesen für diese Art von Unterhaltungsliteratur vollkommen. Die Übersetzung von Walter Strzoda liest sich weit angenehmer als die Mehrheit deutscher Übertragungen von chinesischer Prosa; die eingestreuten Verschen sind flüssig. Beim Vergleich zwischen der Übersetzung und dem chinesischen Text im Djin-gu Tji-guán (aus dem Besitz der Kgl. Bibliothek zu

Berlin) ergibt sich die wörtliche Übereinstimmung mancher Teile, während andere weit auseinander gehen. So sind z. B. die geschichtlichen Ausführungen zu Anfang der Erzählung und die Auseinandersetzung gewisser Vordellgepflogenheiten (S. 22/23) im chinesischen Texte nicht vorhanden, auch fehlen manche der von Strzoda gebrachten Gedichtchen. Entweder hat dem Übersetzer eine andere Ausgabe vorgelegen, oder er hat es für eine Verbesserung gehalten, Zusätze seines chinesischen Erklärers mit in den Text zu verflechten. Auffallend ist, daß bei ihm die Heldin Wang-Mei genannt wird, während sie im hier vorliegenden Texte Yüeh-Mei (Nephritschöne) heißt.

Irgendwelchen künstlerischen Wert besitzt die Erzählung nicht, ebenso wenig wie sie sprachwissenschaftlich die sinologischen Kenntnisse ergänzen kann. Der Übersetzer hebt eine gewisse kulturgeschichtliche Wichtigkeit der Darstellung hervor, die nicht bestritten werden soll, der aber durch die alte französische Übersetzung von Schlegel vollkommen Genüge getan ist. Daß ihm Schlegels Arbeit unbekannt war, ist lebhaft zu bedauern, da er andernfalls gewiß an diesen Olhändler nicht so viel — Ol verloren haben würde.

Für den Verlag war die Herausgabe ein guter Griff. Alle Freunde von Aufklärungsfilmen werden das Buch mit Vergnügen lesen und als kulturgeschichtliche Studie weiter empfehlen.

A. Bernhardt.

Zeitschriftenchau.

(Nur die in das Stoffgebiet der D. Z. fallenden Aufsätze werden genannt. Um eine möglichst vollständige Übersicht über die Zeitschriftenliteratur zu ermöglichen, werden die Herren Verfasser um Einsendung von Sonderabzügen oder um Hinweise auf ihre Ostasien betreffenden Arbeiten gebeten.)

Deutschsprachliches.

- Ararat, Heft 12, Dez. 1921.** Sonderheft Asien. Otfried Eberz, Aktive und passive Religiosität in Indien und China. Karl With, Kwannon in Nara (7 Abb.). Alfred Salmony, Der Borobudur in der Landschaft (6 Abb.). L. Scherman, Geisterfeste im buddhistischen Birma (11 Abb.). Ernst Diez, Das Institut für vergleichende Kunstwissenschaft an der Wiener Universität. E. Gratzl, Von indischer Kunst (Bibliographie).
- Asia (Probeband).** Alfred Forke, Yen Ping, Staatsminister und Philosoph und das Yen-tse Tsch'un-tsch'iu. G. Haloun, Beiträge zur Siedlungsgeschichte chinesischer Clans. Friedrich Hirth, Biographisches nach eigenen Aufzeichnungen.
- Gartenschönheit, Nov. 1921.** William Cohn, Das Blumenbild in Ostasien (9 Abb.).
- Hochschulhefte, A Nr. 5.** Claude du Bois-Reymond, Deutschlands Interesse am Studium der Ostasiaten an deutschen Hochschulen.
- Das Kunstblatt, Aug. 1921,** Alfred Salmony, Abendländische und ostasiatische Plastik (8 Abb.).
- Kunstchronik, Nr. 28, 1921,** William Cohn, Neuere indische Kunstliteratur des Auslandes.
- Münchener Neueste Nachrichten 11. X. 21.** Otto Fischer, Ostasiatische Kunst in Stuttgart.
- Der Neue Orient. IX. 3/4.** Rabindranath Tagore in Deutschland. Helmut v. Glasenapp, Die Geheimlehre des Pancarātra. 5/6. Walter Strzoda, Dschuang Dze-Hsin erlangt, auf dem Becken trommelnd, die große Vollendung. (Übersetzung aus d. Djin-Gu Tji-Guan). X. 1/3. Helmut v. Glasenapp, Der Dichter Tulsidas.
- Neue Zürcher Zeitung.** D. Franke, Kannten die alten Chinesen das Römerreich? Die Lösung des Rätsels von Ta-tschin. Nach der Forschung des Zürcher Gelehrten J. J. Hefß ergibt sich folgendes: „Die alten Chinesen wußten nichts vom Römerreiche, und was sie von Ta-tschin erfahren hatten, teilweise durch ihre Feldherren und Reisenden, teilweise durch nestorianische Priester, bezog sich auf das westasiatische Reich der Arsakiden und Sassaniden, d. h. der Parther und der Perser, ...“.

- Der Sammler**, 1921. Nr. 25, 26, 27, 28. Walter Bondy, Einiges über China-Porzellane des 18. Jahrh.
- Städel-Jahrbuch** 1921. Karl With, Chinesische Plastik an der Frankfurter Städtischen Galerie (13 Abb.).
- Wendungen**, 3. Henri Borel, Raphael Petrucci. Karl With, Die Sammlung Petrucci, Plastik und Malerei Ostasiens. Graf Hermann Kesslerling, Die Bedeutung der chinesischen Kunst. A. Becht, Einiges über das Leben und Schaffen von Raphael Petrucci. 23 Abb.
- Zeitschrift für Buddhismus**. III. 4/6. Wolfgang Bohn, die Religion des Jina und ihr Verhältnis zum Buddhismus. L. Scherman, Frühbuddhistische Steinskulpturen in China (5 Abb.). 7/8. Ernst Leumann, Die Nonne. Ein neuer Roman aus dem alten Indien. Stanislaw Schayer, Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren. L. Scherman, Eine Neuerwerbung des Münchener Museums für Völkerkunde (2 Tafeln). 9/12. Die Nonne (f. v.). Vorarbeiten (f. v.).
- Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde**, Berlin, 1920. 5/7. A. Herrmann, Der Manasarovar und die Quellen der indischen Ströme.

Fremdsprachliches.

- Burlington Magazine No. 221, 222, 224, 225**. Arthur Waley, Chinese Philosophy of Art. 221. C. M. Bowra, Two Clay Figures from Honan (2 Abb.) 222. W. Perceval Yetts, Pictures of a Chinese Immortal. (3 Abb.).
- J. R. A. S. Great Britain and Ireland, July 1921**. A. Banerji-Sāstrī, The Plays of Bhāsa. Jan. 1922. L. C. Hopkins, Pictographic Reconnaissances.
- The Modern Review**, Calcutta, June 1921. Social Life in the Mahabharatan Age. II. Hemchandra Rai Chandhuri, The "Prachyas of ancient India". July. Bibliophile, The Spirit of ancient Hindu Culture. Social Life in the Mahabharatan Age III. August. M. Winternitz, The Tantras and Religion of the Shaktas (Übersetzung eines Aufsatzes aus O. Z. IV). October. Sudhindra Bose, Siam to-day (12 Abb.). Samarendra Nath Gupta, The Making of the Moghal School of Painting (5 Abb.). November. K. P. Jayaswal, An ancient Statue at Muttra ("The statue is of importance to the history of art and is a further proof which goes to destroy M. Foucher's theory that Hindus learnt the art of making statues from the Greek residents of India.") December. Kalidas Nag, Silvain Lévi and the Science of Indology. January 1922. Kalidas Nag, Indian Iconography.

- Museum of Fine Arts Bulletin, Boston 114.** An Illustrated Nepalese Manuscript (Coomaraswamy, 4 Abb.) 117. Exhibition of Recent Acquisitions of Indian Art.
- The New China Review, Juni 1921.** H. P. Wilkinson, Chinese Family Nomenclature (1 Tafel). William S. A. Pott, 'The 'natural' Basis of Confucian Ethics. Hollis W. Hering, A Study of Roman Catholic Missions in China 1692—1744 (Concluded.) August. Sir Aurel Stein, Notes on ancient Chinese Documents, discovered along the Han Frontier Wall in the Desert of Tun-huang. A. C. Moule, Bibliographical Terms. E. T. C. Werner, Chinese Ditties. A. M. Tracey Woodward, A Gold Coin of the Ming Dynasty. H. A. Giles, Mr. Waley and "The Lute Girl's Song". G. T. Moule, The Hangchow Bore. L. C. Arlington, Ornamental Carving extraordinary. October. V. K. Ting, On Hsü Hsia-k'o, (1586—1641), Explorer and Geographer. E. T. C. Werner, The Philosophy of Chinese Group-Action. Le Père Lazare Cattaneo, le fondateur de la chrétienté de Chang-hai. A. C. Moule, "The Wonder of the Capital". II. E. T. C. Werner, Chinese Ditties. "The Lute Girl's Song", Mr. Waley's reply to Prof. Giles. Lionel Giles, A T'ang Manuscript of the Sou Shên Chi. J. Stewart Lockhart, A Note on three Chinese Gold Coins. Léopold de Saussure, On the Origin of the Ideo-Phonetic Characters. The Mystery of the great State-Seal (Arlington).
- Nieuw Theologisch Tijdschrift 1922 Afpl. 1.** H. Hackmann, Religiöse Erfahrung im Buddhismus.
- Rūpam No. 5.** Jan. 1921. A new Contribution to Shaivaite Art (8 Abb.) James H. Cousins, The four Degrees of Art. "In the Temple of Māhākala (Tafel, über ein Gemälde von Abanindra Nath Tagore). C. R. Ashbee, The Place of Painting in modern Life. G. Krishna Rav, Technique and modern Painting. Samarendra Nath Gupta, European Influence on Indian Painting (8 Abb.). Pannalal, Mazumdar's „Rāsa Lilā“ (1 Tafel). No. 6. Ananda Coomaraswamy, A Nepalese Tara (Tafel). Akshay Kumar Maitra, The River-Goddess Gangā (1 Tafel). T. W. Arnold, The Johnson Collection in the India Office Library (9 Abb.). Dole-Leelā (Tafel, 2 Abb.). Nalini Kanta Bhattachali, Surya, the Sun-God (4 Abb.). A. The Boots of the Sun-God. B. The Ornaments and Apparel of the Sun-God. C. The Wives and Children of the Sun-God. D. Surya's Chariot of One Wheel and his Charioteer. E. The Seven Horses of the Sun-God. F. The Attendants of the Sun-God. Radha Kamal Mukherji, The Art of the People. Agastya, A Note on Hellenistic

- Sculpture: "The so-called influence of the Hellenistic Art of the Gandhara has been grossly exaggerated by antiquarians and archaeologists obsessed by the Greek ideal and unable to find the key to Indian art." "Greece herself would have been shocked to see, and would have indignantly repudiated the miserable works by which the Greek colonists in Baktria and Gandhara sought to degrade the old Attic standard." "And the miserable Eurasian Colony in the Punjab frontier, cut off by long distance of time and space from the source of Greek civilization, represented the worst phase of the Hellenistic epoch." "Athens and Delos, Ephesos, and later Aphrodisias, became centres of the new industry, which was primarily commercial". No 7. A. Statuette of a Shaiva Devotee (1 Tafel, 3 Abb.; aus dem 10.—13. Jahrh.) Ananda Coomaraswamy, Notes on the Javanese Theatre (11 Abb.). J. Hackin, Some Notes on Tibetan Paintings (2 Abb.). On some Nepalese Incense Burners I (6 Abb.). No. 8. Laurence Binyon, A Chinese Bodhisattva in the British Museum. (Tafel, Abb.). James H. Cousins, A disciplinary Prologue to the comparative Study of Painting. Stella Kramrisch, The Representation of Nature in early Buddhist Sculpture (Bharhut-Sanchi). Asita Rumar Halder, The Paintings of the Bagh Caves. K. N. Sitaram, Kodanda Rama (4 Abb.). Mukandi Lal, Some Notes on Mola Ram (7 Abb.).
- T'oung Pao, 3/4. Août 1920/21. Paul Pelliot, Les „Conquêtes de l'Empereur de la Chine“. A. C. Moule, A life of Odoric of Pordenone. 5. Décembre. A. C. Moule, A small Contribution to the Study of the Bibliography of Odoric. Paul Pelliot, Note sur les T'ou-yuhouen et les Sou-p'i. Sir Aurel Stein, La traversée du désert par Hiuan-tsang en 630 ap. J.-C. G. Mathieu, Le système musical.
- University of Calcutta, Journal of the Department of Letters. Vol. IV. H. B. Hannah, Indo-Aryan Ethnic Origins II. Ramaprasad Chanda, Four ancient Yaksha Statues (7 Abb.). Haranchandra Chakladar, Vātsyayana, the Autor of the Kāma-sūtra. R. Kimura, What is Buddhism? Bijaychandra Majumdar, The Aryans of India. V. H. B. Hannah, Aryanism and the Rig-Vedic Age. Prabodhchandra Bagchi, Primitive Elements of Jainism.

Bücherschau.

Alle Büchersendungen unmittelbar oder durch Vermittlung des Verlages Desterfeld & Co., Berlin W 15
an Dr. William Cohn, Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 97/98.)

Ostasien.

- BLAND, J. O. P., China, Japan and Korea. London 1921. 8°. 337 S.
BINYON, LAURENCE, The Art of Asia, a paper read at a Joint Meeting of the China and Japan Society. Kegan Paul, London 1921. 8°. 23 S. 6 Tafeln.
COLLIER, W. V. F., The Dogs of China and Japan. In Nature and Art. A history of eastern dogs, and their place in Chinese life, as well as in the Buddhist religion. 4°. London 1920.
FOCILLON, HENRI, L'art buddhique. Laurens, Paris 1921. 24 Tafeln, 164 S.
Jessen, Peter, Japan, Korea, China. Reise Studien eines Kunstfreundes. E. M. Seemann, Leipzig 1921. 8°, 164 S.
Mc. GOVERN, W. M., An Introduction to Mahayana Buddhism, with especial Reference to Chinese and Japanese Phases. London 1921. 8°, IV, 233 S.
Otafura, Kafuzo, Die Ideale des Ostens. Aus dem englischen Original übertragen von Marguerite Steindorff. Insel-Verlag 1922. 8°, 214 S.
RIVIÈRE, HENRI, La céramique dans l'art d'Extrême-Orient. Recueil de cent planches en couleurs. Préface de Charles Vignier. Paris 1921. 2 Bände. Pr. 2000 frz. Fr.

Indien, Indochina, Malaisien.

- AIYANGAR, S. KRISHNASWAMI, South India and her Muhammadan Invaders. London, Bombay 1921.
AIYANGAR, S. KRISHNASWAMI, Sources of Vijayanagar History. 8°, XIX, 394 S. University of Madras 1920.
BAKER, G. P., Calico Painting and Printing in the East Indies in the XVIIth and XVIIIth centuries. 4°. Arnold, London 1921.
BANERJEE, G., India as known to the Ancient World, or India's Inter-course in Ancient times with her neighbours, Egypt, Western Asia, Oxford University Press, London 1921. 8°. II, 73 S.
BUCH, MAGANLAL A., The Spirit of Ancient Hindu Culture. Baroda 1921.

- Cohn, William, Indische Plastik. 6.—10. Tausend (2. Aufl.) Bruno Cassirer, Berlin 1922. Mit 170 Tfl. u. 4 Textabb. 8°. VII, 90 S. Pr. M. 120.
- Dauthendey, Max, Das Märchenbriefbuch der heiligen Nächte im Javanerlande. Langen, München 1921. 8°. 250 Seiten.
- GROSLIER, G., Recherches sur les Cambodgiens d'après les textes et les monuments depuis les prem. siècles de notre ère. 8°. Challamel, Paris 1921. Pr. 125 fr.
- GUÉNON, R., Introduction générale à l'étude des Doctrines Hindoues. Rivière, Paris 1921. 8°, 347 S.
- Hillebrandt, Alfred, Kalidasa. Ein Versuch zu seiner literarischen Würdigung. Marcus, Breslau 1921. 8° 167 S.
- Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums. Band XIV. Sumatra. Supplement von H. W. Fischer †. Band XV. Java, vierter Teil von H. H. Jungholt. E. J. Brill, Leiden 1920. 8°. XVIII, 127 S., 10 Tafeln; XXII, 163 S., 10 Tafeln.
- KROM, N. J., Inleiding tot de Hindoe-Javaasche Kunst. Uitg. door het kgl. Inst. voor de taal-, land- en volkenkunde van Nederl.-Indie. 8°. Nijhoff, Haag 1921. 2 Bände.
- Leumann, Ernst, Die Nonne. Ein neuer Roman aus dem alten Indien. Übersetzt. Oskar Schloß Verlag, München-Neubiberg. 8°. 108 S.
- Lüders, Else, Buddhistische Märchen aus dem alten Indien. Ausgewählt und übersetzt. Mit einer Einleitung von Heinrich Lüders Diederichs, Jena 1921. 8°, 8 Tafeln, XVI, 378 S.
- Morgenthaler, Hans, Matahari. Stimmungsbilder aus dem Malajisch-Siamesischen Dschungel. Orell Füssli, Zürich. 8°, 303 S. Mit 24 Federzeichnungen, nach Motiven aus siamesischen Buddhatempieln, vom Verfasser. Pr. Fr. 10,—.
- Schomerus, H. W. Indische Erlösungslehren. Ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums und für die Missionspredigt. Hinrichs, Leipzig 1919. 8° VIII, 232 S. Pr. M. 14,40.
- STEVENSON, S., The Rites of the Twice-born. With foreword by A. A. Macdonell. London 1920. Religious Quest of India Series. 8°. 474 S. Preis £ 1. 1.
- Vivekananda, Ein Lebensbild und 9 Vorträge. Herausgegeben von den Freunden indischer Weisheit. E. B. Saal, Lauenburg 1921. 8°. 104 S. Pr. M. 12.—.

China, Turkestan, Tibet.

- BACOT, JACQUES, Trois mystères Tibétains. Tschimekundan-Djro-azanmo-Nansal. Traduits avec introduction, notes et index. Bois

- gravés d'après les dessins de V. Goloubew. Editions Bossard, Paris 1921. 8°, 300 Seiten.
- BREDON, JULIET, Peking. Second Edition. Kelly & Walsh, Shanghai 1921.
- Chinesische Farbdrucke aus den beiden Lehrbüchern Chieh-Tse-Yuan Hua-Chuan, Shih-Chu-Chai Shu-Hua-Tsü. Einleitung von Emil Orlik. Erläuterung von Otto Fischer. Marées-Gesellschaft, R. Piper, München. 2°, 15 Tafeln, 18 Seiten.
- COLLAMORE, GILMAN & CO., Traditions and old China. China and pottery marks. 8°. Collamore, Gilman & Co., New York 1921.
- CORDIER, H., Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers. Geuthner, Paris 1920. 8°. 4 Bde., 574, 434, 428, 427 S.
- Eußen, Rudolf und Chang, Carsun, Das Lebensproblem in China und Europa. Leipzig 1921.
- Hadmaß, Adolf, Der chinesische Teppich. Friederichsen & Co., Hamburg 1921. 8° X, 34 S., 26 Tafeln, 1 Landkarte, 5 Abb. im Text. Preis M. 27,50.
- Hartmann, M., Zur Geschichte des Islam in China. Heims, Leipzig 1921. 8°, XXIV, 152 S. Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturfunde Band X. Pr. M. 50.—.
- Hedin, Sven, Tsangpo Lamas Wallfahrt. Die Pilger, Roman. F. A. Brodhäus, Leipzig 1922. 8°, 346 S.
- HETHERINGTON, A. L., The Pottery and Porcelain Factories of China. Their geograph. distribution and periods of activity. 8°. Kegan Paul, London 1921. Pr. 10 s 6 d.
- HETHERINGTON, A. L., The early Ceramic Wares of China, with introduction by R. L. Hobson. London 1921.
- Jacques, Norbert, Auf dem chinesischen Fluß. Reisebuch. Fischer, Berlin 1921. 8°. 268 S. Abb.
- JOHNSTON, R. F., Chinese Dramatic Art. 4°. Kelly & Walsh, Shanghai 1921.
- MASON, ISAAC, The Arabian Prophet. A Life of Mahomet from Chinese and Arabic Sources. A Chinese Moslem Work by Liu Chailien, translated by I. M. Shanghai 1921.
- Merkel, F. R., Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestant. Missionsbewegung. 1920. 8° VII, 254 S.
- ROCHE, ODILON, Les Meubles de la Chine. Album, précédé d'une préface et d'une table descriptive. 74 pl. Paris 1921.
- SEKINO, T., Shina Santōshō ni okeru Kan dai Fumbo no Hyōshoku Fuzu 支那山東省二於々漢代墳墓ノ表飾附圖 (Bilderatlas, Gräber der

- Han-Zeit in Shantung). Journal, College of Engineering, Imperial University, Tōkyō. VIII, 1.
- STEIN, AUREL, Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China. Clarendon Press, Oxford 1921. 5 Bände, LXX, 1580 S. 175 Tafeln, 345 Abb., 59 Pläne, 96 Karten. Preis 12 guineas.
- VICTORIA AND ALBERT MUSEUM, Department of Textiles. Brief Guide to the Chinese Embroideries. 12 S. 8 Tafeln.
- Wang-Siang, Das Buch der irdischen Mühe und des himmlischen Lohnes. Übertragen von Klabund. Steegemann, Hannover. 16°, 21 S. Die Silbergäule, Band 109/110.

Japan und Korea.

- BROWN, L. N., Japanese Wood Engravings (as applied to Books). From the earliest times to the present day. London 1921.
- Cohn, William, Die altbuddhistische Malerei Japans. E. A. Seemann, Leipzig. 16°, 11 S., 20 Tafeln. Bibliothek der Kunstgeschichte, Band 13
- Haushofer, Karl, Das japanische Reich in seiner geographischen Entwicklung. V. W. Seibel & Sohn, Wien 1921.
- Klemann, Friedrich, Japan, wie es ist. Voigtländer, Leipzig 1921. 8°, 140 S.
- Kurth, Julius, Der japanische Holzschnitt. Ein Abriß seiner Geschichte. Piper, München 1921. 6.—8. Tausend. Mit 88 Abb. u. 3 Signaturentafeln. 8°, 172 S.
- NOGUCHI, Y., Hiroshige. 4°. Mathews, London 1921. Pr. 25 s.
- SIRÉN, OSWALD, Den gyllene paviljongen. Minnen och studier från Japan. Stockholm 1919. Mit 50 Tafeln.
- STARR, FREDERICK, Japanese collectors and what they collect. 1921. 8°, 25 S.
- With, R., Japanische Baukunst. E. A. Seemann, Leipzig. 10 S., 20 Tafeln. Bibliothek der Kunstgeschichte, Band 10.

Kataloge.

Bücher.

- Joseph Baer & Co., Frankfurt a. M., Bibliotheca Asiatica. II. Nr. 3018—4895.
- PAUL GEUTHNER, Paris VI^e. Ephémérides Bibliographiques 55—58. Derf. Catalogue complet.

Gilhofer & Kaufsburg, Wien, Bognergasse 2. Katalog Nr. 139. Folklore, Überseeische Reisen, Religionswissenschaft, 3. L. aus den Bibliotheken Prof. L. v. Schröder etc. 2641 Nummern.

Otto Harrassowitz, Leipzig. Bücherkatalog 390. Indische Philologie u. Altertumskunde. 3741 Nummern.

Orientbuchhandlung Heinz Lafaire, Hannover, Ebhardtstr. 8. Katalog 1. Orientalia, 1034 Nummern. Katalog 2. Orientalische Kunst usw. 232 Nummern.

LUZAC's Oriental List and Book Review. Vol. XXXII.

Markert u. Peters, Leipzig, Seeburgstr. Orientalische Bücherliste 2. Indien und Iran. 500 Nummern. Katalog 14a. Indien. 480 Nummern.

Ausstellungen.

Galerie von Garvens, Hannover. XII. Ausst. (15. Nov. bis 24. Dez.) Japan. u. chines. Tuschzeichnungen u. Farbenholzschnitte.

Restner Gesellschaft, Hannover, Ostasiatische Kunst. 2. Okt. bis 13. Nov.

Versteigerungen.

Math. Lemperk, Köln, Japanische Kleinkunst a. d. Besitz eines bekannten Rhein. Sammlers. 1960 Nummern. 24 Tafeln.

ANDRÉ PORTIER, Paris, 24 rue Chauchat. Céramique de la Chine (26. 27. Oct.); Séquestre Slesvagt, Rheinbaben (28. Oct.); Estampes Japonaises, Coll. de M. du Pré de Saint-Maur (5. 6. Dec.); Céramique de la Chine et du Japon (23.—25. Jan.); Coll. de M. le Comte de Sé-malle (1., 2. Febr.); Séquestre Worch (6., 7. März); Céramique Chinoise (17., 18. März); Céramique de la Chine, de la Compagnie des Indes et du Japon (9.—11. März).

Kurze Mitteilungen.

Ausstellungen, Museen, Sammlungen und Kunst-Denkmäler.

Die „Denkschrift über die geplante äußere Gestaltung des Berliner Museumswesens“ enthält folgende Ausführungen über indische und ostasiatische Kunst:

„Länger als ein Jahrzehnt haben die hiermit zusammenhängenden Fragen die Öffentlichkeit beschäftigt. Allgemein wurde anerkannt, daß Berlin ein großes einheitliches ethnologisches Museum brauche. Auf der anderen Seite mußte es wünschenswert erscheinen, die vorgeschichtliche Sammlung aus dem völkertundlichen Material zu lösen und die Werke der hohen Kunst Hinterasiens, nämlich Indiens, Chinas und Japans, gesondert so aufzustellen, daß sie in ihrem eigentümlichen Wert auch als Dokumente freien künstlerischen Schaffens gerade so wie die Werke europäischer Kunstübung gewürdigt werden konnten. Endlich verlangte die Eigenart der Sammlungen im Interesse erhöhter Schaulbarkeit die Ausscheidung jener großen Bestände, die lediglich als Forschungsmaterial Bedeutung beanspruchen konnten.“ „Etwas ganz anderes aber ist es, wenn verlangt wird, daß die hochwertigen Kunstleistungen gewisser Kulturvölker, wie namentlich der Inder, Chinesen und Japaner, an denen unser Museum reich ist, eine besondere Aufstellung erhalten sollen, bei der sie nicht mit Gegenständen vorwiegend ethnologischer Bedeutung umgeben und damit künstlerischer Betrachtung fast ganz entzogen sind. Dieser sehr berechtigten Forderung muß unter allen Umständen nachgekommen werden, denn man benutzte auch ein Gemälde Rembrandts nicht vornehmlich, um holländische Volksitten daran zu demonstrieren, und man umgibt es auch nicht mit Kostümfiguren aus dem Amsterdam des 17. Jahrhunderts. Selbstverständlich bleibt freilich, daß die Aufstellung dieser außereuropäischen Kunstwerke, die unserem Verständnis ferner liegen, weil unmittelbare Kulturzusammenhänge fehlen, am besten an einer Stelle erfolgen wird, die unserer Erkenntnis auch die ethnologischen Voraussetzungen vermittelt, ohne die der nicht eingeweihte Europäer diese Dinge vielfach falsch einschätzen muß.“ Die ostasiatische und indische Kunst soll nach dieser Denkschrift im Erdgeschoß des alten Kunstgewerbe-Museums aufgestellt werden. —

In Stuttgart (Neues Schloß) fand vom 4. Sept. bis 8. Okt. eine Ausstellung ostasiatischer Kunst aus württembergischen Staats- und Privatbesitz statt. Die Leitung lag in den Händen von Dr. Otto Fischer. Gleichzeitig fanden sechs einführende Vorträge statt. Es sprachen R. Wilhelm, E. Boerschmann, Otto Fischer und Toki Baelz. —

In der Kunsthalle zu Mannheim ist eine kleine Ausstellung chinesischer Kunst eröffnet worden. —

Im Industrie-Museum zu Wien ist im April eine von österreichischen Museen und Sammlern reich beschiede Ausstellung ostasiatischer Kunst eröffnet worden. —

Man plant in Wien, die ostasiatischen und indischen Kunstschätze zu einer ostasiatischen Kunstsammlung zu vereinigen und in der Hofburg neu aufzustellen. Auch Holland beabsichtigt eine Neuordnung der ostasiatischen Sammlungen. —

Das Gebäude für die Aufstellung der Sammlung Freer in Washington ist nahezu fertig. Wie erinnerlich, stiftete Charles Langdon Freer, der am 25. Sept. 1919 im Alter von 63 Jahren starb, seine Sammlungen sowie \$ 500 000 der Smithsonian Institution mit der Maßgabe, daß für sie ein Gebäude in der Nähe des National-Museums erbaut würde. Es stehen etwa 55 000 Quadratfuß zur Verfügung. Es gilt weit über 6000 Objekte aufzustellen, davon sind an 5000 Werke des Fernen Ostens, vor allem chinesische und japanische Gemälde, Bronzen und Töpfereien. Der Wert der Schenkung wird auf 6—7 Millionen Dollars geschätzt. Es ist, wie der Report of National Museum 1920 ausführt, die größte Schenkung, die je von einer einzelnen Person dem Staate gemacht wurde. —

Der bekannte japanische Industrielle Matsukata errichtet in Tōkyō ein großes Museum europäischer Kunst. —

Baron Sumitomo, der Besitzer der wohl schönsten und größten Sammlung chinesischer Bronzen, hat seiner Vaterstadt Ōsaka ein großes Grundstück und Gebäude geschenkt, die in ein Museum umgewandelt werden sollen. —

Im Sommer 1921 wurde im neuen Tratte des Britischen Museums eine Keramische Abteilung eröffnet, in der auch die chinesische und japanische Töpferei von der Hanzeit bis ins 19. Jahrh. reich vertreten ist. —

Hochschulen, Vereine, Vorträge.

In der Ortsgruppe Berlin der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft fanden im Winter 1921/22 u. a. folgende Vorträge statt: Prof. Lüders, Die Bedeutung der zentralasiatischen Funde für die Geschichte des Buddhismus; Prof. Forke, Chinesische Mythik! Prof. W. Schulze, Tocharisch, eine indogermanische Sprache; Prof. Benoy Kumar Sarkar, Die soziale Philosophie Jung-Indiens. —

Ende Oktober fand unter starker Beteiligung der Deutsche Orientalistentag in Leipzig statt. —

In der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft zu München sprach am 28. Juli Prof. Scherman über „Eine südbengalische Gottheit.“ —

Über „Spaziergänge in China“ hielt Professor Dr. E. du Bois-Reymond am 8. März im Institut für Meereskunde einen Vortrag. —

Dr. William Cohn hielt im Februar in Prag und Wien Vorträge über die Kunst Indiens und Ostasiens. —

L. B. Noorda hielt im Winter 1921/22 Vorlesungen über chinesische Kunst in der Akademie der Bildenden Künste zu Amsterdam und im Rijks Ethnographisch Museum zu Leiden ab. —

H. F. E. Visser machte eine Reise durch Indien und Ostasien zum Studium der Kunst. Er hat darüber Reisebriefe im Amsterdamer „Algemeen Handelsblad“ veröffentlicht. —

H. F. E. Visser sprach im März d. J. im „Verein der Freunde asiatischer Kunst“ zu Amsterdam und Haag über Nö. —

Die Verschmelzung der Mahabodhi-Gesellschaft (Deutscher Zweig) mit dem „Bund für buddhistisches Leben“ ist durchgeführt worden. Die neue Gesellschaft heißt nun „Bund für buddhistisches Leben“. —

In Kōbe ist eine Deutsch-Japanische Gesellschaft für Westjapan gegründet worden. —

Richard Wilhelm befindet sich auf dem Wege nach China. Über seine Absichten in China unterrichtet eine kleine Schrift mit dem Titel „Pefinger Orient-Institut“, die er kurz vor seiner Abreise versandte. Neben humanitären Zielen soll das Institut auch wissenschaftliche haben: „Sammlung und Registrierung der Forschungsergebnisse“, „Förderung wissenschaftlicher Arbeit“, „Vermittlung von Gelegenheit zu Studienleitung“, „Vermittlung eines Professorenaustausches“ u. a. m. —

Die Deutsche Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens in Tōkyō hat mit dem Bau eines Gebäudes für die Bücherei begonnen. In den Vorstand traten die Herren Geh. Regierungsrat Dr. Michelsen und G. Rudolf ein. Es sind eine Reihe wichtiger Publikationen geplant, so von F. Tiefensee, Wegweiser durch die chinesischen Höflichkeitsformen; R. Meißner's Lehrbuch der Grammatik der japanischen Schriftsprache und die von den Herren Barghoorn, Kehnert, van der Laan, Rudolf und Simonis gemachte Übersetzung des Buches „Nihon Nenchū Ghyōji“. An Vorträgen stehen in Aussicht: Prof. Dr. Th. Sternberg: „Mißdeutung und Mißbrauch des Buddhismus in der heutigen Religionswissenschaft.“ A. Dreher: „Kanwajiten“. B. Pehold: „Die Periodenlehre Chishō-Daishi's, des Begründers der chines. Tendai-Sette.“ „Die Methode und Prinzipienlehre Chishō-Daishi's“. Prof. Y. Koganei: „Über die künstliche Deformation des Gebisses bei den Steinmenschen Japans“. R. Meißner: „Über das Tanabata-Fest und seine Poesie.“ Superintendent Dr. E. Schiller: Kirishitankohairobū (Blüte und Verfall des Christentums, eine alte Schrift über das erste Christentum in Japan.)“ J. Plaut: „Einführung in die Ostasiatische Plastik.“ B. Müller: „Eisen- und Stahlgewinnung in Alt-Japan.“ —

Professor Driesch von der Universität Leipzig wird 1922/23 Vorlesungen über Philosophie an der Universität Peking halten. —

In der Lessinghochschule hielt in diesem Winter Dr. William Cohn eine Vortragsreihe über die „Kunst Chinas“ ab. —

Die Universität zu Calcutta ist die erste Universität, die einen eigenen Lehrstuhl für indische Kunst erhalten hat, und zwar ist für ihn der Maler Abanindra Nath Tagore, Vize-Direktor der Kunstschule zu Calcutta, auszuwählen. —

Präsident Hsü Shih-chang beabsichtigt, eine Hochschule für chinesische Klassiker Peking zu errichten. Mit der Ausarbeitung des Planes ist der ehemalige Ministerpräsident Chu Chi-chien betraut, der, auf einer amtlichen Besuchsreise nach London, Paris, Brüssel und Rom begriffen, im letzten Frühjahr auch Deutschland incognito einen Besuch abgestattet hat. —

Die neugegründete „Schwedische Orientalische Gesellschaft“ in Stockholm hat am 22. März d. J. die erste Sitzung abgehalten, welche durch den schwedischen Kronprinzen, den Vorsitzenden der Gesellschaft eröffnet wurde. Dr. Arne, der Sekretär der Gesellschaft und ihr eigentlicher Gründer, erstattete Bericht über die Gründung des Schwedischen Orientalischen Instituts in Konstantinopel, welches die Erforschung der Kultur aller Völker des Ostens zum Ziele hat. Nachher folgte ein Vortrag des schwedischen Ingenieurs Karlbeck über seine archäologischen Funde in China. Karlbeck war in den letzten 14 Jahren in chinesischen Diensten, beim Eisenbahnbau auf der Strecke zwischen Nanjing und Tientsien. Er sammelte alle Gegenstände, die beim Bau zum Vorschein kamen und hat außerdem andere Gegenstände erworben, deren Fundorte ganz sicher waren. Es gelang ihm eine große keramische Sammlung von etwa 750 unglasierten Gefäßen aus der Zeit vor der Han-Dynastie zusammenzubringen. Der größte Teil stammt aus dem nördlichen Teil der Provinz Kiangsu. Einige von diesen Gefäßen sind mit einfachen Kurven oder geometrischen Figuren bemalt. Karlbeck hat außerdem 30 Gefäße aus der Hanzeit erworben. Von Metallgegenständen sind zunächst Bronzeschwerter zu erwähnen, von denen Karlbeck eine reiche Sammlung vorzeigen konnte. Ein Schwert ist mit einer Inschrift versehen, die nach chinesischen Gelehrten der Shangdynastie angehört. Bruchstücke von Bronzegefäßen, Spiegel und Glocken aus der Chou-, Han- und T'angdynastie, die gleichfalls gezeigt wurden, sind reich ornamentiert. Karlbeck erstattete auch Bericht über die Arbeiten des schwedischen Archäologen Prof. Anderson, der hauptsächlich die wenig bekannte Steinzeit Chinas erforscht und bis jetzt 3000 Werkzeuge aus dieser Zeit gesammelt hat. In China weilt auch der schwedische Kunsthistoriker Prof. Sirén, der gleichfalls archäologische Ausgrabungen mit Erlaubnis der chinesischen Regierung durchführen soll. M. Dimand.

Neuerscheinungen.

Unter dem Titel „Die Plastik der buddhistischen Spät-Antike Mittel-Asiens, Gandharas und Ost-Turkestans“, der sehr glücklich das Wesen dieser Kunst — einer den Bedürfnissen des Buddhismus angepassten Antike, also des östlichsten Ausläufers der europäischen Kunst — bezeichnet, wird A. v. Le Coq noch im Laufe des Jahres 1922 die dritte große Veröffentlichung über die Ergebnisse der preussischen Turfan-Expeditionen erscheinen lassen. Das Werk soll etwa 45 Foliotafeln, darunter 10 farbige, bringen und leider etwa 5000 Mark kosten, wird also nur sehr wenigen Deutschen erreichbar sein. —

Die von William Cohn herausgegebene Bücherreihe „Die Kunst des Ostens“, von der soeben drei neue Bände fertig wurden, nämlich: Sarre, Die Kunst des alten Persien; Kühnel, Miniaturmalerei im islamischen Orient und Grosse, Ostasiatische Zschmalerei, erscheint in dem Verlage Grès & Cie., Paris, in französischer Sprache. —

Von Cordiers Bibliotheca Sinica wird ein Supplement und Index in 8 Lieferungen bei Geuthner, Paris erscheinen. Pr. 50 fr. —

Endlich sollen die Fresken von Ajanta in einer würdigen wissenschaftlich brauchbaren Ausgabe veröffentlicht werden. Sir John Marshall will ihnen eine reich illustrierte Monographie widmen, zu der A. Foucher ikonographische Beiträge beisteuern wird. Der Nizam von Hyderabad hat dem französischen Gelehrten Rs. 5000 zur Verfügung gestellt. —

Auch die weniger bekannten und noch stärker beschädigten Gemälde der Höhlen von Bagh sollen unter Leitung des Inspector of Archaeology in Gwalior veröffentlicht werden. —

August Hettler in Halle (Saale) beabsichtigt einen Orientalisten-Kalender im Selbstverlage herauszugeben. Vorzugspreis 50 Mark. —

Die indische Abteilung des Museums of Fine Arts zu Boston bereitet einen vollständigen Katalog aus der Feder ihres Leiters Dr. A. Coomaraswamy vor. Außerdem wird ein „Portfolio of Indian Art“ herausgegeben, das hundert Tafeln nach Objekten des Museums enthalten soll.

Persönliches.

Prof. Dr. Winternitz (Prag) und Prof. Dr. Strzykowski (Wien) wurden an die von Tagore begründete Hochschule nach Indien berufen, wo sie 1922 Vorlesungen abhalten werden. —

Prof. Dr. Geiger hat die Schriftleitung der „Zeitschrift für Buddhismus“ (Oskar Schöf, Verlag, München-Neubiberg) übernommen. —

Albert Grünwedel ist in den Ruhestand getreten. F. W. R. Müller hat auch die Leitung der indischen Abteilung des Berliner Museums für Völkerkunde übernommen. —

reicheres Material einem Gelehrten zur Verfügung steht, desto leichter kann er die ihn interessierenden Fragen lösen, und desto sicherer sind seine Schlüsse. Die Dinge haben sich in den verschiedenen Ländern so verschieden entwickelt, daß oft von einem einzigen ein überraschendes Licht auf alle andern fällt. Warum auf die Möglichkeit derartiger Erleuchtungen verzichten, indem man China von der Betrachtung ausschließt?

Es muß anerkannt werden, daß das Interesse für China in Deutschland im Wachsen begriffen ist: Geographen beschäftigen sich mit Land und Leuten, Naturforscher mit der chinesischen Fauna und Flora, Kultur-, Religions-, Märchen- und Mythenforscher sind an der Arbeit, Sammler und Kunsthistoriker entfalten eine rührige Tätigkeit, deutsche Dichter versuchen sich an der Übertragung oder Nachdichtung von Gedichten und Novellen, nur Historiker und Philosophen stehen noch abseits. Eine rühmliche Ausnahme machen Eucken und Graf Kanferlingk, in dessen Kursen auch Chinas und Indiens gedacht wird. Nur wenige dieser Forscher verstehen Chinesisch, sie sind also in ihren Forschungen zum großen Teil auf das Material der Sinologen angewiesen. Deren Zahl ist in Deutschland verschwindend klein und reicht bei weitem nicht aus, um allen an sie gestellten Anforderungen gerecht zu werden. Während es an jeder deutschen Universität eine Professur für Sanskrit und eine oder mehrere für semitische Sprachen gibt, hat man in ganz Deutschland zwei Ordinariate für Chinesisch. Dabei ist heute China für uns sehr viel wichtiger als der nahe Orient oder Indien. Solange diese Ungleichheit nicht beseitigt und China aus der Aschenbrödelstellung, die es noch an unseren Hochschulen einnimmt, erlöst wird, ist ein nennenswerter Fortschritt in der Erforschung der chinesischen Kultur nicht zu erzielen und der Vorsprung, den Frankreich und England gewannen, indem sie die Bedeutung Chinas früher erkannt und sich gründlich damit beschäftigt haben, nicht wieder einzuholen.“ —

Die D. R. (III 1) berichtet von einer neuen chinesischen Reichsschrift, die amtlich eingeführt sein, an allen Schulen neben der alten Schrift gelehrt werden und auf die nordchinesische Umgangssprache eingestellt sein soll. Sie wird, wie die alte, in senkrechten Reihen von rechts nach links geschrieben. Wort- und Satzen werden durch Punkte oder kleine Kreise angegeben. Es gibt 39 Zeichen, 24 Anlauter, 3 Inlauter, 11 Auslauter und 1 besonderes Zeichen (erh). Die Commercial Press in Shanghai gab ein Wörterbuch heraus, das über 8000 alte Zeichen in der neuen Schrift enthält. —

Bei der Versteigerung der Bibliothek Wilhelm v. Bodes erzielten Werke über Ostasien folgende Preise: *Ostasiatische Zeitschrift*, I—III geb., IV—VIII br. M. 4000; *Histoire de l'Art du Japon*. Exp. univ. de Paris 1900. Orig. Sparg. M. 7000; Hobson and Morse, *Chinese, Corean and Japanese Potteries*, New York 1914, Pappel M. 19 000; Kankojō (Sammlg. d. Grafen

Sakai: Shimbi Shoin 1910) Rohseideneinb. M. 7000. Toyei Shukō, Catalogue of the Shōsōin I—III. Rev. edit., Tōkyō 1910, M. 90 000. —

Die Firma Karl W. Hiersemann in Leipzig, eines der angesehensten deutschen Antiquariate, veröffentlicht als Katalog 505 ein sehr hübsch ausgestattetes und gedrucktes Verzeichnis „Chinesischer, Tibetischer, Japanischer Originalmalereien“ das zu einigen Bemerkungen herausfordert. Nr. 152 verzeichnet als Werk des Jippitsusai Bunchō (gest. 1796) eine „epische Szene“. „Im Vordergrund steht vor einer Brüstung ein Samurai mit einem Hiebsspeer. Über ihm sieht man eine Göttin in der Luft schweben, welche in der Linken einen Fächer, in der Rechten ein Schwert hält und augenscheinlich den Ritter angreifen will. Die Inschriften geben keine weiteren Aufklärungen über die Szene.“ Das wäre auch sehr überflüssig, denn wie die Abbildung lehrt, ist der tausendmal geschilderte Kampf Bentei's mit dem jungen Helden Yoshitsune (der „in der Luft schwebenden“ Göttin) dargestellt, den jedes japanische Kind kennt und jeder noch so kindliche Sammler kennen sollte. „Die obere Inschrift bedeutet: „„Dies malte Bunchō, als er, da dies gemeldet wird, 70 Jahre alt war.““ In der Abbildung ist sie nicht ganz deutlich. Irgend etwas, das den merkwürdigen Worten „da dies gemeldet wird“ entspräche, ist aber nicht zu erkennen, um so klarer „nach einem alten Bilde“ und — daß es sich gar nicht um Jippitsusai Bunchō, sondern um den unendlich bedeutenderen Tani Bunchō 文晁 handelt, der mit Jippitsusai soviel zu tun hat wie Rafael mit Rafaeli. — Nr. 74. „Ting aus Yün-tung. Der Glücksgott Hotei. Chinesische, aber in Japan entstandene Originalmalerei. — Das — Bild, das ein japanisches Sujet behandelt, ist von einem Chinesen gemalt. — — — Das widerspruchsvolle Faktum erklärt sich ohne weiteres, wenn man bedenkt, daß seit 1720 viele chinesische Künstler nach Japan gingen. — Dies muß auch für Ting angenommen werden. — Er (Hotei) ist umgeben von drolligen Kindergestalten in japanischer Tracht.“ In Wahrheit tragen die Kinder orthodoxe chinesische Tracht, wie es sich für die allbekannte, nichts weniger als japanische, sondern urchinesische Darstellung des Glücksgotts Pu-tai (japanisch Hotei) gebührt. Ein „widerspruchsvolles Faktum“ können wir nur darin sehen, daß eines der größten deutschen Antiquariate sich bei der Abfassung seiner Kataloge so schlecht beraten läßt. D. R.

In den nächsten Hefen der „D. Z.“ werden u. a. voraussichtlich folgende Autoren vertreten sein: H. Bidder (Bremen); H. E. Dickinson (Boston); H. Goetz (München); A. Herrmann (Berlin); R. Müller (Harthau); M. Stiaßny (Wien); F. M. Trautz (Berlin); H. F. E. Visser (Haag); M. W. de Visser (Leiden); M. Winternitz (Prag); E. v. Zach (Batavia).

Abgeschlossen 1. III. 1922.

OSTASIATISCHE ZEITSCHRIFT

THE FAR EAST

L'EXTRÊME ORIENT

BEITRÄGE ZUR KENNTNIS DER KULTUR UND
KUNST DES FERNEN OSTENS

HERAUSGEGEBEN
VON
OTTO KÜMMEL/ERICH HÄNISCH
WILLIAM COHN

1922/23
ZEHNTER JAHRGANG

O E S T E R H E L D & C O . : B E R L I N W. 15

Inhalt des zehnten Bandes.

Abhandlungen.

	Seite
H. Bidder, Siamesische Gesandtschaften an die ersten Ming-Kaiser	1
Harriett E. Dickinson, Incense and the Japanese Incense Game. Mit 4 Abb.	14
E. v. Zsch, Gedichte von Lu Fu II	33
Hermann Goeh, Studien zur Rajputen-Malerei. Mit 7 Abb.	45
M. W. de Visser, The Arhats in China and Japan. IV	60
D. Franke, Die „Weise von Po-liang“, das chinesische Kettengedicht	103

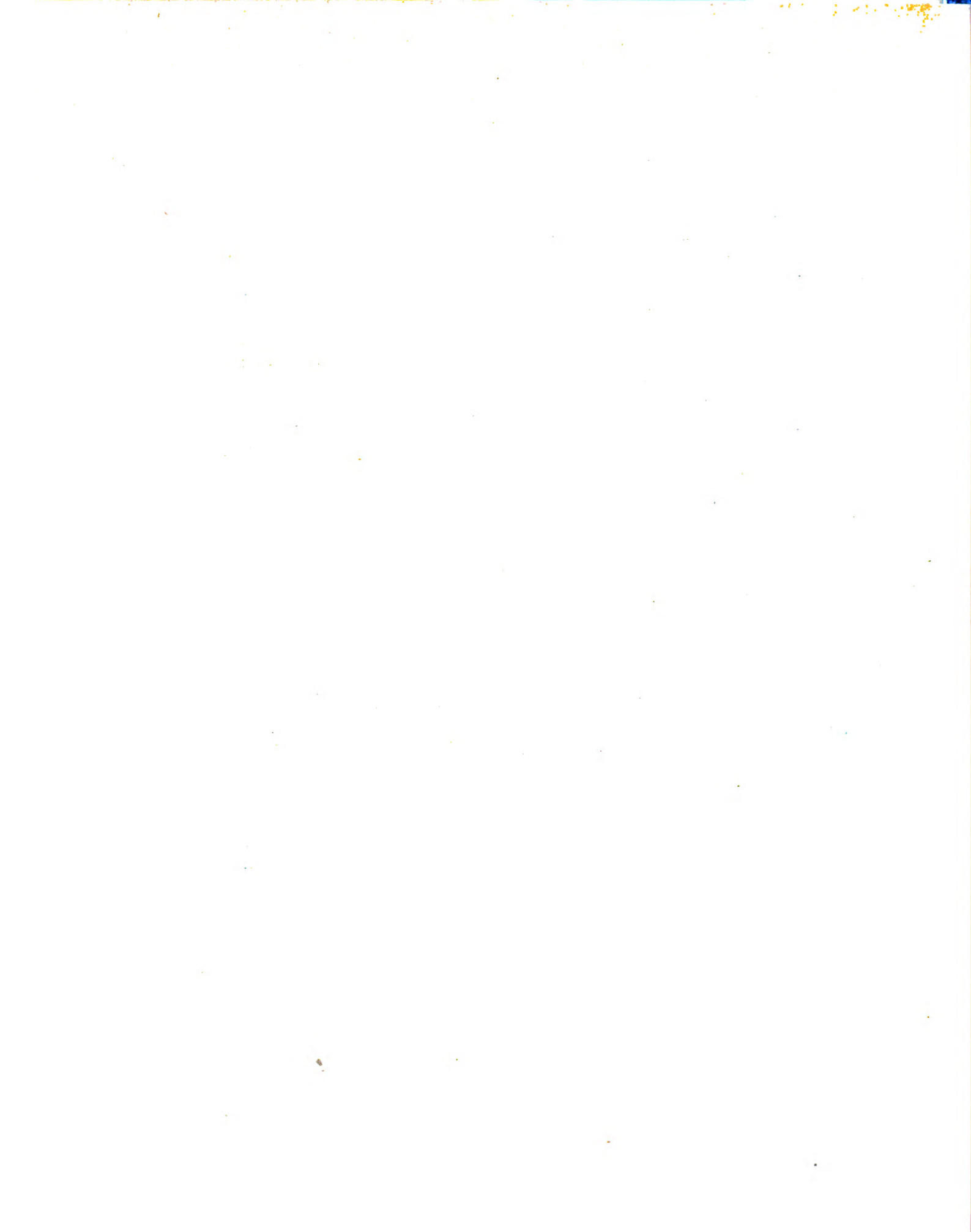
Miszellen.

H. F. E. Visser, Neuere japanische Veröffentlichungen über ostasiatische Kunst	116
Neues über die alten chinesischen Bronzen (D. R.)	140
Chinesische Geschichtsliteratur (E. Hähnisch)	141
Dölar Frankfurter † (D. Franke)	152

Besprechungen.

Hans Haas, Das Sprachgut Kungstses und Laotstses (A. Forke) 158. Rochus Frhr. v. Rheinbaben, Chinesische Verfassung 1900—1917 (A. Forke) 159. Édouard Chavannes, Mission Archéologique (Otto Kummel) 161. Arthur Waley, An Index of Chinese Artists (Otto Kummel) 166. China IV, V, Geist, Kunst und Leben Asiens (Ernst Boerschmann) 170. The Cambridge History of India (William Cohn) 175. M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur (D. Strauß) 177. E. Washburn Hopkins, Epic Mythology (Jarl Charpentier) 178. W. Ealand, Das Srautasūtra des Āpastamba (H. v. Glasenapp) 180. G. N. Banerjee, Hellenism in Ancient India (William Cohn) 181. E. B. Havell, Indian Architecture (August Endell) 182. Victor Goloubew, Quatorze sculptures Indiennes (William Cohn) 185. Satter Rheiri, Indische Miniaturen (E. Kühnel) 186. N. J. Krom en T. van Erp, Beschryving van Barabudur (Th. Noorda) 187. George Groslier, Recherches sur les Cambodgiens (A. Salmon) 195. Arts et Archéologie Khmers (A. Salmon) 197. Karth, Der japanische Holzschnitt; W. v. Seidlitz, Geschichte des japanischen Farbenholzschnitts (F. Succio) 199. Paul Eberhardt, Religionskunde (H. Haas) 201. Karl Woermann, Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker (William Cohn) 207. Elise Bell, Kunst (E.) 208. Werner Grote-Hafenbalg, Der Orientteppich (Ernst Bischoff) 208.

Zeitschriftenchau	212
Bücherschau	216
Kurze Mitteilungen	221



Register des zehnten Bandes.

- Abū'l Faḡl 47.
 Ajanta-Malereien 47.
 Akbar 46 ff.
 Amoghavajra 67 ff.
 Arhats 60 ff.
 Aurangzib 46 ff.

 Barabudur 187 ff.
 Bidder, H. 1 ff.
 Bitanir 46.
 Boerschmann 169 ff.

 Champa 6 ff.
 Chavannes, E. 65 ff., 161 ff.
 Ch'eng-tsu 1 ff.
 Chōsen tofun hefigwa shū 12.
 Chōsen tofeti zusu 92 ff.
 Cohn, William 175 ff.
 Cordier, H. 142 ff.

 Damrong, flames. Prinz 154,
 156.
 Devawongsi, flames. Prinz 153.
 Dharmaratna 68.
 Dickinson, H. E. 14 ff.

 Erp, L. van 187 ff.

 Fah-yuen 78 f.
 Forte, M. 158 f.
 Franke, D. 103 ff., 152 ff.
 Frankfurt, Dr. 152 ff.

 Genji-kō no zu 28.
 Glasenapp, v. 180 f.
 Goeb, Hermann 45 ff.
 Grabmalereien (in Korea) 11 ff.
 Große, Ernst 163.
 Grünwedel 89 ff.

 Haas, H. 158 f., 201 ff.
 Hamada Kōsaku, Prof. 2, 3, 6.
 Hānisch, 141 ff.
 Harada, Y. 7.
 Holzschnitt : Reproduktionsver-
 fahren, Japanisches, 47.

 Hōryū-ji 22 ff.
 Hōryū-ji taishō 22 ff.
 Hünenfang 60, 65.
 Hung-Wu 3 ff.

 Incense 14 ff.
 — Game 14 ff.
 Jaefel, D. 140 f.
 Jahangir 46 f.
 Jamu 47.

 Kangra 47 ff.
 Keijo (Seoul), Museen zu 96 ff.
 Kern 65 ff.
 Kettengedicht, chinesisches 103 ff.
 — japanisches 110.
 Kōsawase 16 ff.
 Kōdōgu (Abb.) 18 ff.
 Kōgōbū-ji (Nehanzō) 21.
 Kōryū-ji 14.
 Kotoridō 27 f.
 Kōya (Museum zu) 19.
 Krom, M. J. 187 ff.
 Kumārajīva 75 f.
 Kummel 140 f., 161 ff.

 Le Coq 164.
 Li-Museum (Seoul) 16.
 Lo Chen-yūh 6.

 Mailla 141 ff.
 Mathurā 47.
 Metri, chinesische 103 f.
 Ming-huistien 2 ff.
 Mingtaiser 1 ff.
 Mingshi 2 ff.
 Moghul-Malerei 58.

 Nanjō 60 ff.
 Nürjahan 47.

 Ōmura Seigai 8, 65 ff.
 Orcha 47 ff.

 Pāhārī 52, 54, 56, 57.
 Pindola 71 ff.
 Po-liang, die Weise von 103 ff.

 Po-liang t'ai, chines. Bauwerk
 105 f.

 Rāgmāla 51, 54, 56 f.
 Rājasthānī 54.
 Rāi Singh 46.
 Rājputen 45 ff.
 Rājputen-Malerei 45 ff.
 Ri-Oste hatubutukwan shōshin
 Shashinjō 16 ff.
 Noorda 187 ff.

 Sekino Tadashi 92.
 Senzoku Seishō 1 ff.
 Shāh-jahān 47.
 Shina bijutsushihō shōtoku hen 8.
 Shina Santōshō ni okeru Kan-dai
 fun no hyōshoku 9 a.
 Shōtoku Taishi, Gedächtnisand-
 stellung für 23.
 Siam 1 ff.
 Sōtoku-kan 15.
 Shīramati 64 ff.
 Sumitomo Kichijayemon, Baron
 1, 7.
 Sutung-p'o 84 ff.

 T'ai-tsu 1 ff.
 Tōyō bijutsu kentō/Butkyō bi-
 jutsu shiryō 21.
 Tu Fu 33 ff.
 Turkestan-Sammlung (Ōtani)
 10.

 Visser, H. E. 116 ff.
 Visser, M. W. de 60 ff.

 Waley, A. 165 ff.
 Winternitz 177 ff.

 Ying t'ai, Inselpalast in Peking
 III.
 Ying t'ai Po-liang t'ai lien kō
 shi, chines. Kettengedicht 112 ff.

 Zach, E. v. 33 ff.
 Zetsudai shihō shō 18 ff.



Siamesische Gesandtschaften an die ersten Ming-Kaiser.

Von H. Bidder.

Es ist nur eine neue Fassung der uralten, chinesischen Staatsraison, „daß dem hohen Träger des himmlischen Tao der unbedingte Gehorsam der gesamten Erde gebührt“,¹ wenn die ersten Ming-Kaiser T'ai-Tsu und Ch'eng-Tsu sich in ihren Edikten herablassend an ihre „Untertanen“ in Hinterindien und Malacca wenden. Der aus chinesischer Weltanschauung sich mit Notwendigkeit ergebenden Theorie, daß „andere Herrscher außer dem chinesischen Kaiser nur die Rolle von Vasallenfürsten oder Statthaltern“² spielen, entsprechen auch in der Periode großen nationalen Aufschwunges, die China unter den ersten Ming durchlebte, nicht die tatsächlichen Verhältnisse. Als wirkliche politische Macht hat China sich nur in der gewaltigen Expedition Kublai Khan's nach Java 1292 gezeigt. Wenn die ersten Ming den Versuch machen, auf diesem Wege fortzuschreiten, — besonders die Periode Jung-Lo ist eine Zeit hoher chinesischer Machtansprüche, — so geschieht es bei weitem nicht mit den Mitteln des großen Mongolen.

So hält man am Hof von Nanjing den Besuch des Kronprinzen von Siam 1376/77 durchaus für die pflichtgemäße Visite eines Vasallenfürsten. Ihm wird das Siegel eines Lehnsherrn verliehen, mit dem er wie jeder chinesische Beamte auch Pflichten gegen den chinesischen Kaiser übernimmt, und „von da ab gehorchte dies Land den Befehlen unserer Dynastie“ notiert mit Befriedigung der chinesische Berichterstatter, in einer Zeit, in der man den Einfällen der Japaner im eigenen Lande völlig hilflos gegenüberstand.³ Wenn wir lesen, daß 1402 „Malacca und Samudra sich wiederholt beklagten, daß die Siamesen, auf ihre Macht pochend, Heere aussandten und die ihnen von der Dynastie des Himmels verliehenen Siegel raubten,“ so zeigt das deutlich genug, wie es mit dem Gehorsam jener Vasallenfürsten im fernen Siam bestellt war. 1373 scheinen es innerpolitische Gründe gewesen zu sein, die 6 Gesandtschaften nach China in einem Jahre veranlaßten, wie es auch in dem Bericht angedeutet ist. Vielleicht haben später die Feldzüge Ch'eng-Tsu's in das benachbarte Annam und die Kreuzfahrten Cheng-Ho's — er segelte mit einer Flotte von 62 Schiffen — einen gewissen Zwang ausgeübt. Aber zweifellos blieb es auch in Siam nicht unbekannt, unter

¹ DE GROOT, *Univerſismus* p. 88.

² DE GROOT, *ibid.*

³ C. T'oung Pao, ser. II. vol. VII. Nr. 3.

welch ungeheuren Kosten und Mühen China in Annam Krieg führte, und das wenig rühmliche Ende dieses Feldzuges bewies klar die Schwäche Chinas im „Fernen Süden“.¹

Die kurze Notiz des Ming-hui-tien (s. u.), daß die Gesandten zollfrei Waren einführen durften, läßt diesen Gesandtschaftsverkehr in einem ganz anderen Licht erscheinen. Es fiel den Königen von Siam wohl nicht so schwer, sich Untertan des chinesischen Kaisers zu nennen und in diesem Sinne Siegel und Kalender zu empfangen, wenn dafür reicher Lohn winkte in Gestalt von Zollfreiheit für ihre Waren, freier Beförderung innerhalb des chinesischen Reiches und wertvollen kaiserlichen Geschenken bei allen möglichen Gelegenheiten. Es entfernt sich kaum zu weit von der Wahrheit, wenn man, angesichts der Listen der Tributgegenstände z. B., von 1387 oder 1390, diesen von chinesischer Seite immer so politisch aufgefaßten Gesandtschaftsverkehr einen aus Einfuhr von Rohstoffen aus Siam und Ausfuhr von Erzeugnissen der feineren, chinesischen Industrie bestehenden Handel bezeichnet; und zwar als einen Monopolhandel zwischen den beiden Höfen. Der Wen-chou-Vorfall von 1387 und seine Behandlung durch die chinesischen Behörden bestärken diese Auffassung. Wenn überhaupt von einem politischen Einfluß die Rede sein kann, so blieb er weit zurück hinter dem kulturellen und wirtschaftlichen Übergewicht Chinas. Man verlangt Maße, Gewichte, Schriften, sowie Seide und Porzellane. Jedoch ist die Unsicherheit des Meeres in dieser Periode außerordentlich groß, die annamitischen Seeräuber plündern sogar diese offiziellen Gesandtschaften, so daß nur ein mäßiger privater Handel bestanden haben kann, wenn auch von dem Schiffbruch eines siamesischen Kauffarteschiffes an der Küste von Fukien berichtet wird (1374). Die Wichtigkeit, die man diesem bei einem entwickelteren Verkehr immerhin gewöhnlichen Ereignis beilegt, spricht wohl nicht gerade für einen regen Handel. Mit dem Emporkommen einer nationalen Dynastie Li in Annam 1428² lassen auch die offiziellen Gesandtschaften nach. Denn Li-Hao trieb die Piraterie im Großen. Während in der Periode Hung-Wu mindestens 30 Gesandtschaften aus Siam kamen, waren es unter Jung-Lo den Berichten zufolge noch 17; später erfolgten sie nur noch in langen Zwischenräumen.

Die in folgendem übersetzten Texte sind die in den betreffenden Abschnitten des 明史 Kap. 324, 廣東通志 Kap. 330 und 明會典 enthaltenen Berichte über diese Gesandtschaften. Bei diesen im 圖書集成邊裔典, 101 卷 gegebenen Texten wurde, mit Ausnahme des aus dem 明會典 zitierten, von welchem Werk kein Exemplar zur Verfügung stand, sämtlich auf die Originalquellen zurückgegangen.

¹ C. MASPERO, *Le royaume de Champa*, T'oung Pao vol. XIV p. 164.

² MASPERO, loc. cit.

(Ming-shi) „Siem-lo¹ (暹羅) liegt im Südwesten von Champa. Bei günstigem Wind kann man in 10 Etmal dorthin gelangen. Das ist das Reich Sukhada (赤土)² aus der Sui- und T'ang-Zeit. Später teilte es sich in die beiden Reiche Lo-hak 羅斛 und Siem 暹.³ Der Boden von Siem ist dürre und für Reisplanzung ungeeignet. Das Land von Lo-hak dagegen ist flach und feucht, die Aussaat ergibt reiche Ernten. Die Siem betrachten es als ihre Unterhaltsquelle.“

„In der Yüen-Zeit überreichten die Siem immer Tribut.⁴ Danach eignete sich Lo-hak gewaltsam das Gebiet von Siem an und nannte sich in der Folge Siem-lo-hak.“

„Im dritten Jahr Hung-Wu (1370) erging ein kaiserlicher Befehl, den Minister Lü-Tsung-chün (呂宗俊) dorthin zu schicken, mit Geschenken und kaiserlichen Befehlen für dieses Land.“

„Im 4. Jahre Hung-Wu (1371) schickte der König Ts'an-lie-chao-p'i-ya (參烈昭毘牙)⁵ eine Gesandtschaft und ließ ehrfurchtsvoll ein Sendschreiben überreichen. Zusammen mit der Gesandtschaft kam Tsung-chün zurück. Als Tribut überbrachte man gezähmte Elefanten, sechsfüßige (?) Schildkröten und Landesprodukte. Auf kaiserlichen Befehl erhielt der König buntgemusterten Taft und die Gesandten verschiedene weiße Seidengewebe zum Geschenk. Nach ihrer Rückkehr schickten sie eine Gesandtschaft, um zum Neujahr des nächsten Jahres Glück zu wünschen. Auf kaiserlichen Befehl erhielten sie einen allgemeinen Reichskalender und buntfarbene Stoffe zum Geschenk.“

„Im 5. Jahr Hung-Wu (1372) überreichte (Siam) als Tribut schwarze Bären, weiße Affen und Landesprodukte. Im nächsten Jahre brachten sie abermals Tribut her. Ts'an-lie-se-ning (參烈思寧) (Ts'am-liet-su-ling [Futien-Dialekt]) die ältere Schwester jenes Königs, schickte noch besonders eine Gesandtschaft und ließ an die Kaiserin ein Schreiben auf goldenen Blättern überreichen nebst einem Tribut von Landesprodukten. Die aber wies es ab. Danach sandte diese Schwester nochmals Tribut, der Kaiser wies es jedoch wie vorher zurück. Immerhin wurde den Gesandten ein Bankett gegeben.“

„Damals war der König (von Siam) schwach und unfriederlich. Die Bevölkerung drängte seinen Onkel Ts'an-lie-pao-p'i-ya-se-li-to-lo-lu (參烈

¹ Fu-kien-Dialekt.

² S. GERINI in *Asiat. Quart. Rev.* III. ser. vol. 11. Nr. 21. p. 155 ff.

³ Nach GERINI, *Asiat. Quart. Rev.* III. ser. vol. XIII. Nr. 25. p. 180 ff. wäre Lo-hak der Staat Nong Sanō im südlichen Siam, auch als Lavō bekannt, Siem das Königreich Syama.

⁴ 元史 Kap. 210 berichten nur von 2 Gesandtschaften 1295 und 1299.

⁵ Ts'am-liet-tsiao-pi-nga (Futien-Dialekt).

賈毗邪哩哆囉祿)¹ die Herrschaft über das Land zu nehmen. Er schickte eine Gesandtschaft mit einem Bericht darüber und Tribut von Landesprodukten. Man gab ihnen Bankette, wie es nach den zeremoniellen Regeln festgesetzt war.“

„Danach schickte der neue König eine Gesandtschaft mit Tribut, um sich für die Gnade zu bedanken. Diese Gesandten hatten gleichfalls Tribut zu überreichen; der Kaiser aber nahm sie nicht an.“

„Zum Neujahr des nächsten Jahres schickten sie eine Gesandtschaft mit Glückwünschen und ließen eine Landkarte ihres eigenen Reiches darbringen.“

„Im 7. Jahr Hung-Wu (1374) schickte Siam den Minister Sha-li-pa (沙里拔)². Er erzählte, daß im vergangenen Jahre, das Schiff im Meer von Wu-chu (烏猪) einem Sturm begegnete, der das Schiff zum Bruch machte und nach Hai-nan verschlug. wo sie bei den Behörden Schutz und Hilfe fanden. Aus dem Schiffbruch hatten sie aber noch Baumwolle (indische, 兜羅綿),³ Laka-Holz (降香)⁴ und Sapan-Holz (蘇木)⁵ gerettet und überreichten dies als Tribut. Der Gouverneur der Provinz Kuang-tung reichte darüber einen Bericht ein. Der Kaiser war erstaunt, daß sie kein königliches Schreiben hätten, zumal sie doch sagten, daß sie aus dem gekenterten Schiffe noch etwas von den Tributgegenständen gerettet hätten. Er argwöhnte daher, daß es fremde Kaufleute seien und befahl, sie abzuweisen. Er erließ an den Chung-shu (中書)⁶ und den Minister des Li-pu folgenden Befehl: „Seit Alters her brachten die Lehensfürsten alljährlich dem Sohn des Himmels eine einfache Huldbigung, in jedem dritten Jahr aber eine außerordentliche dar. Wohnten sie außerhalb der neun Flüsse, so erschienen sie bei jeder Kaisergeneration einmal zur Audienz, der Tribut von Landesprodukten drückte ihre vollkommene Untertänigkeit aus. Doch Korea allein kannte gut die Li und I und ließ darum nur in jedem dritten Jahre Tribut überreichen. Bringen aber weiter entlegene Reiche, wie Champa, Annam, oder die am südwestlichen Ozean liegenden Chola (填里)⁷ Java (瓜哇)⁸ Borneo (浮泥)⁹ Palembang (三佛齊)¹⁰ Siem-lo-hak, Kamboja Tribut, so haben sie manchmal zu große Anstrengungen und Ausgaben, es soll von jetzt ab nicht mehr not-

¹ Ts'am-liët-po-pi-ya-su-li-to-lo-lok (Jufien-Dialekt).

² Sa-li-puat (Jufien-Dialekt).

³ См Палладія-Поповъ, Китайско-русскій словарь. Т. I. p. 488.

⁴ С. HIRTH u. ROCKHILL, Chau Ju-kua p. 211.

⁵ HIRTH, op. cit. p. 217.

⁶ Nach Var. Sinol. 21, p. 15, „écrivain de la Cour des Écrits“.

⁷ HIRTH, op. cit. p. 98.

⁸ HIRTH, op. cit. p. 78.

⁹ HIRTH, op. cit. p. 158.

¹⁰ HIRTH, op. cit. p. 68.

wendig sein, es wiederholt zu tun. Man schicke an alle Länder Briefe, damit sie davon Kenntniß nehmen!"

„Aber sie gaben ihr Kommen doch nicht auf. Der Kronprinz Chao-lu-chün-ying (昭祿軍營)¹, König von Su-men-pang (蘇門邦), schickte auch eine Gesandtschaft, um dem Kronprinzen ein Schreiben und Tribut von Landesprodukten zu überreichen. Auf kaiserlichen Befehl wurden diese Gesandten vom Kronprinzen in Audienz empfangen. Man gab ihnen ein Bankett und entließ sie dann.“

„Im 8. Jahr Hung-Wu (1375) überbrachten sie abermals Tribut. Der ehemalige Ming-Tai (舊明臺?) Thronfolger Chao-po-lo-chü (昭字羅局)² schickte ebenfalls eine Gesandtschaft und ließ ehrfurchtsvoll ein Schreiben nebst dem Tribut für den kaiserlichen Hof überreichen. Man gab ihnen ein Bankett, als ob sie königliche Gesandte wären.“

„Im 10. Jahre Hung-Wu (1377) empfing Chao-lu-chün-ying von seinem Vater den Befehl, sich an den kaiserlichen Hof zu begeben. Der Kaiser war darüber erfreut und beauftragte den Li-pu-Sekretär Wang-Heng (王恆) mit der Aufnahme. Auf kaiserlichen Befehl wurde ihm ein Siegel mit der Inschrift: „Siegel des Königs von Siem-lo verliehen, zugleich wurden ihm Geschenke von Kleidern und Stoffen überreicht und die Reisekosten ersetzt. Von da ab gehorchte dies Land den Befehlen unseres kaiserlichen Hofes und begann, sich Siem-lo zu nennen. Alljährlich sandte es einmal Tribut, manchmal auch in einem Jahr zweimal. Jedoch in der Periode Cheng-T'ung (1436—1449) und später sandten sie gelegentlich, nach mehreren Jahren einmal Tribut.“

Über diesen Besuch des siamesischen Prinzen hat das Kuang-tung-t'ung-chi folgenden Bericht:

„Im neunten Monat des neunten Jahres schickte der König seinen Sohn Chao-lu-chün-ying und ließ ehrerbietig ein Schreiben überreichen. Als Tribut überbrachte er (einen) Elefanten und Landesprodukte. Er wurde mit einem Ehrenkleid beschenkt. Die kaiserlichen Befehle an den König von Siem-lo lauteten:

„Wenn du das Volk deines Landes beherrscht, so geschieht das ohne den erhabenen Auftrag des allerhöchsten Himmels.³ Können also die großen Segnungen des Landes, das du bewohnst, derart sein, als ob du ihn hättest? Obgleich es an erhabenen Gesetzen mannigfache gibt, suchen doch alle, die die Erde beherrschen, ihre Freude darin, was die Freude des Himmels bildet.

¹ Tsiao-lok-kun-ing (Fukien-Dialekt).

² Tsiao-put-lo-k'lok (Fukien-Dialekt).

³ d. h.: Nur der Kaiser von China herrscht im Auftrag des Himmels. Vergl. DE GROOT, loc. cit. p. 68 ff.

Wenn er, der Kaiser über die Menschen ist, die Tugend, mit der der allerhöchste Himmel die Wesen liebt, verkörpert und Harmonie zwischen Menschen und Göttern stiften kann, dann wird ununterbrochen Segen gesendet über Generationen und Generationen. Seit dem du, To-lo-lu (哆囉祿) den Königsthron bestiegen, hast du innerlich das Tao geübt, um deine Familie in Einklang zu bringen, nach außen hin hast du Mittel und Wege geschaffen, in freundschaftlichen Beziehungen zu deinen Nachbarn zu stehen. Vor allem aber hast du mehrmals Gesandte nach China geschickt, dich Untertan genannt und Tribut überreicht. Um von den Königen der heutigen Zeit zu sprechen, muß man To-lo-lu als Vortrefflich und tugendhaft bezeichnen! Sollte man das nicht rühmend unter den Fremden bekannt machen? Im Herbst dieses Jahres hast du unserm kaiserlichen Hof Elefanten als Tribut dargebracht. Wir schicken nun einen Gesandten zu dir mit dem Befehl, dir als kaiserliche Geschenke ein Siegel von Siem und ein Ehrenkleid zu überreichen. Du aber herrsche gütig und liebevoll über dein Volk, um immer und überall Glück zu stiften. Darum befehle ich dieses! Bedenke es! Es ziemt dir, dies zu beherzigen."

(Ming-shi) „Im sechzehnten Jahre Hung-Wu (1383) wurde diesem Lande ein Freireisepaß¹ nebst buntem gemustertem Taft und Porzellanen in gleicher Weise wie Champa und den übrigen als Geschenk überreicht."

„Im zwanzigsten Jahre Hung-Wu (1387) überreichte (Siam) als Tribut 10000 Chin (斤) Pfeffer und 10000 Chin (斤) Sapan-Holz. Der Kaiser entsandte einen Beamten, um dies reichlich zu vergelten."

„Zu der Zeit trieb ein Mann in Wen-chou (温州) Handel mit Charu-Holz (沉香)² und anderen Waren. Die dortige Behörde verurteilte ihn, weil er mit den Fremden Verkehr unterhalte, zum Tode. Der Kaiser aber sprach: „Wen-chou ist ein Ort, den sie berühren müssen, wegen dieses Verkehrs ist der Handel aber noch keine Beziehung zu den Fremden.“ Der Eingekerkerte wurde begnadigt."

„Im 21. Jahr Hung-Wu (1388) überbrachte Siem-lo als Tribut 30 Elefantenzähne und 60 fremde Sklaven."

„Im 22. Jahre Hung-Wu (1389) schickte der Kronprinz von Siem-lo Chao-lu-chün-ying eine Gesandtschaft mit Tribut."

„Im 23. Jahr Hung-Wu (1390) schickte Siem-lo als Tribut 170 000 Chin (斤) Sapan-Holz, Pfeffer und Laka-Holz."

„Im 28. Jahr Hung-Wu (1395) schickte Chao-lu-chün-ying den Tribut für den kaiserlichen Hof und ließ den Tod seines Vaters mitteilen. Auf kaiserlichen Befehl begab sich der Eunuch Chao-Ta (趙達) an Ort und Stelle,

¹ 勘合文冊.

² HIRTH, op. cit. p. 204 ff.

um die Totenopfer darzubringen. Durch kaiserliches Edikt ward angeordnet, daß der Kronprinz auf dem Königsthron folge. Es wurden ihm noch mehr Geschenke als früher verliehen. Das Edikt hatte folgenden Inhalt:

„Seit wir den Thron bestiegen, haben wir befohlen, daß Gesandte über die Grenzen hinauszögen nach den vier Himmelsrichtungen; über die Grenzen von 36 Staaten schritt ihr Fuß, von 31 Reichen drang der Ruf an unser Ohr. Es gibt 18 große Reiche von fremden Sitten, und 149 kleinere. Wenn wir die heutigen Verhältnisse in Betracht ziehen, finden wir, daß Siem-lo sehr nahe liegt. Die Gesandten überbrachten die Kunde, daß euer früherer König dahingegangen sei. Folge du als König dem früheren König, übe das Tao gegen dein Fürstenhaus, gegen Beamte und Volk. Ich bin erfreut und zufrieden und schicke dir besonders einen Beamten, um dir den Befehl zu überbringen. O König, übertritt nicht die Regeln des Gesetzes, schweife nicht in deinen Vergnügungen aus, und verleihe so Glanz deinem bisher bewiesenen Ruhm! Beachte dies ehrfurchtsvoll!“

Von welchem Umfang die Geschenke bei dieser Gelegenheit waren, zeigt der im Kuang-tung-t'ung-chi überlieferte Bericht: „Im zwölften Monat 28. Jahres Hung-Wu entsandte man auf kaiserlichen Befehl die Eunuchen Chao-Ta (趙達) und Sung-Fu (宋福) nach dem Reiche Siem-lo-hak, um die Totenopfer für den König Ts'an-lie-pao-p'i-ya-se-li-to-lo-lu (參烈寶毗牙思哩哆囉祿) darzubringen. Man beschenkte den Nachfolger, König von Su-men-pang (蘇門邦) Chao-lu-chün-ying mit vier Stücken buntgemusterten Taftes, vier Stücken Seide, 40 Woll- und Seidenstoffen (Teppichen?). Die erste Gemahlin des Königs erhielt vier Stück buntgemusterten Taftes, vier Stück Seide, und 12 Woll- und Seidenstoffe (s. o.). So ward es durch kaiserlichen Befehl angeordnet.“

(Ming-shi) „Im zweiten Monat des ersten Jahres seiner Regierung Yung-Lo (1403) erließ Ch'eng-Tsu den Befehl, dem König Chao-lu-chün-ying-to-lo-ti-la-t'o-niu-tu (昭祿軍衛哆囉諦刺他紐祿)¹ ein Siegel aus Gold und Silber zu verleihen. Der König schickte sofort eine Gesandtschaft, um sich für die Gnade zu bedanken.“

„Im sechsten Monat entsandte man einen Beamten mit dem heiligen, posthumen Ehrentitel des Kao-huang-ti (高皇帝) (nach Siam) um ihn im ganzen Reiche zu veröffentlichen. Außerdem überbrachte er kaiserliche Geschenke.“

„Im achten Monat erging abermals ein kaiserlicher Befehl, den Chi-shi-chung (給事中)² Wang-Che (王哲) und den Hing-jen (行人)³ Cheng-Wu

¹ Tsiao-lok-kun-ing-tō-lō-t'i-lä-t'ō-liu-tō (Fujian-Dialekt).

² Nach Var. sinol. 21 p. 18 Beamter des 都察院.

³ Offizier, der mit der Sorge für reisende Prinzen beauftragt war. (COUVREUR, Dictionnaire classique.)

(成務) zu entsenden, um dem König kaiserliche Geschenke und geblünte Seidenstoffe zu überbringen.“

„Im neunten Monat erging ein kaiserlicher Befehl an den Eunuchen Li-Hsing (李興) dem König ein kaiserliches Schreiben nebst Belohnung zu überbringen. Seine Zivil- und Militärbeamten erhielten gleichfalls Geschenke.“

„Im neunten Monat des zweiten Jahres Jung-Lo (1404) wurde ein fremdes Schiff an die Küste von Fukien verschlagen. Die Nachforschung ergab, daß es Siem-lo waren, die mit Liu-kiu in freundschaftlichem Verkehr standen. Die dortigen Behörden registrierten die Waren und meldeten darüber. Der Kaiser sprach: „Daß die beiden Länder ein gutes Verhältnis pflegen, ist sehr lobenswert. Unglücklicherweise begegneten jene einem Sturm, und es ist recht und billig, daß wir Mitleid mit ihnen haben. Sollte man dies benutzen, um für die dortigen Behörden einen Vorteil daraus zu beziehen? Man rüste das Schiff aus, versehe es mit Proviant und warte, bis der Wind günstig ist. Dann entlasse man sie nach Liu-kiu.“

In demselben Monat schickte der König wegen der kaiserlichen Schreiben und Geschenke eine Gesandtschaft, um seinen Dank aussprechen und Tribut an Landesprodukten überreichen zu lassen. Man beschenkte sie noch mehr als früher. Zugleich überreichte man ihnen 100 Exemplare des Lie-nü-ch'uan (列女傳)¹. Die Gesandten baten, ihnen Maße und Gewichte als ständige Muster für ihr Land zu überlassen. Dem wurde entsprochen.“

„Die Tributgesandtschaft von Champa war zuvor zurückgekehrt. Ein Sturm aber verschlug ihr Schiff nach P'eng-heng (彭亨).² Die Siamesen suchten die Gesandten in ihre Gewalt zu bekommen, nahmen sie gefangen und entließen sie nicht. Samudra und Malacca beklagten sich wiederholt, daß die Siem-lo, auf ihre Macht pochend, Heere aus sandten und die ihnen von der Dynastie des Himmels verliehenen Siegel raubten. Auf diese Mitteilung hin erließ der Kaiser ein Edikt, in dem er es ihnen mit folgenden Worten verwies: „Champa, Samudra, Malacca und Du (Siam), empfangt die Befehle unseres kaiserlichen Hofes. Wie kommst du dazu, dich gegen unsere Majestät aufzulehnen, die Tributgesandten gefangen zu nehmen, ihnen die kaiserlichen Schreiben und Siegel zu rauben? Der Himmel hat das leuchtende Tao, es bringt Glück den Guten und stürzt ins Unglück die Zügellosen.“³ Die barbarischen Räuber von Annam mögen sich das zur War-

¹ „Bericht über eine Reihe von Frauen“.

² HIRTH, op. cit. p. 211, = Ostküste von Malakka, ebenso GROENEVELDT, Notes . . . p. 136 ff.

³ Shu-king, zit. bei DE GROOT, op. cit. p. 14.

nung dienen lassen!¹ Entlaßt sofort die Gesandten von Champa und gebt Samudra und Malacca die Siegel und kaiserlichen Schreiben zurück! Von heute ab folgt den Gesetzen und übt Gerechtigkeit, schützt eure Grenzen und haltet Eintracht mit den Nachbarn, damit ihr das Glück eines ewigen Friedens genießt!"

„Zu der Zeit wurde die Tributgesandtschaft von Siem-lo durch einen Sturm nach Annam verschlagen. Alle wurden von den barbarischen Räubern umgebracht, und nur ein Mann aus Pa-hei (李黑)² blieb übrig. Hernach machten die kaiserlichen Truppen eine Expedition gegen Annam und brachten ihn mit zurück. Der Kaiser hatte Mitleid mit ihm.“

Das Kuang-tung-t'ung-chi berichtet außerdem von einer Gesandtschaft 1406:

„Im zweiten Monat des vierten Jahres Jung-Lo landte Siem-lo ein Schreiben in Nai-pi(奈必)-Schrift und Tribut an Landesprodukten. Man überreichte der Gesandtschaft als kaiserliches Geschenk Exemplare des Kuchin-lie-nü-ch'uan (古今列女傳 s. Anm. 1 S. 360). Sie baten außerdem um Maße und Gewichte, um sie in ihrem Lande als Muster verwenden zu können.“

(Ming-shi). „Im achten Monat des sechsten Jahres Jung-Lo (1408) erging ein kaiserlicher Befehl, daß der Eunuch Chang-Yüan (張原) den Gesandten dieses Landes das Geleit gäbe und dem König kaiserliche Geschenke an weißen Seidengeweben überbringe. Er hatte den Befehl, den Familien der Getöteten in weitgehendem Maße Unterstützung zuteil werden zu lassen.“

„Im neunten Monat wurde der Eunuch Cheng-Ho (鄭和) nach diesem Reich entsandt. Der König schickte darauf eine Gesandtschaft mit Tribut von Landesprodukten und bekannte seine frühere Schuld.“

„Im ersten Monat des siebenten Jahres Jung-Lo (1409) schickte (Siam) eine Gesandtschaft, die Totenopfer für die Kaiserin Jen-Hsiao (仁孝) darbringen sollte. Es erging der Befehl, daß ein Beamter aus dem inneren Palast die Opfergaben ankündigte.“

„Zu der Zeit war der Verbrecher Ho-Pa-kuan (何八觀) nach Siem-lo entflohen. Der Kaiser befahl den Gesandten, sie mögen ihrem Herrn zurück-melden, er solle die Flüchtlinge nicht aufnehmen. Nachdem der König den Befehl empfangen hatte, schickte er eine Gesandtschaft mit Tribut von Pferden und Landesprodukten, zugleich sandte er den Pa-kuan mit zurück. Auf kaiserlichen Befehl überreichte Chang-Yüan den Gesandten ein kaiserliches Schreiben und Geschenke von Stoffen, um dies zu vergelten.“

Etwas vollständiger lautet der Bericht des Kuang-tung-t'ung-chi:

¹ 1407 fand der Feldzug gegen Annam statt, welches damit chinesische Provinz wurde. Vergl. MASPERO in T'oung-pao, vol. XIV. p. 160ff.

² Put-hik (Jukien-Dialekt).

„Im ersten Monat des siebenten Jahres Jung-Lo schickte (Siam) eine Gesandtschaft mit Geschenken, um die Totenopfer für die Kaiserin Jen-Hsiao darzubringen. Auf kaiserlichen Befehl kündigte ein Eunuch die Opfer an¹.“

„Im neunten Monat schickten sie wiederum den Gesandten K'un-wen-kun (坤文琨)² mit einem Schreiben und Tribut von Landesprodukten. Es wurden ihnen Geschenke von Seidenstoffen überreicht, dann entließ man sie.“

„Zu der Zeit entfloh ein Mann aus Nan-hai, Ho-Pa-kuan, der lebenslänglich auf eine Meeresinsel verbannt war, nach Siem-lo. Um die Gelegenheit der Rückreise Wen-kun's zu benutzen, erließ der Kaiser an den König dieses Landes den Befehl, Pa-kuan zurückzuschicken und auf keinen Fall die Flüchtlinge aufzunehmen, sondern sie zu verhaften, damit man ihr Verbrechen bestrafe. Zugleich übersandte man dem König kaiserliche Geschenke an Goldgewebe, Gobelin, Tuche, Gaze, Krepp, Leinwand und buntgemusterte Stoffe.“

Im achten Jahre Jung-Lo schickte Siem-lo eine Gesandtschaft mit Tribut von Pferden und Landesprodukten. Zugleich schickte man die aus China lebenslänglich Verbannten zurück. Den Gesandten wurde ein kaiserliches Schreiben überreicht und Geschenke an buntfarbigen Stoffen gemacht.“

(Ming-shi). „Im zehnten Jahr Jung-Lo (1412) erging ein kaiserlicher Befehl, daß der Eunuch Feng-Pao (馮保) sich mit kaiserlichen Geschenken von Stoffen dorthin begeben.“

Auch das Kuang-tung-t'ung-chi erwähnt diese Gesandtschaft.

(Ming-shi). „Im vierzehnten Jahr Jung-Lo (1416) schickte der Prinz San-lai-po-lo-mo-la-cha-ti-lai (三賴波羅摩刺割的賴)³ eine Gesandtschaft und ließ den Tod seines Vaters mitteilen.⁴ Auf kaiserlichen Befehl begab sich der Eunuch Kuo-Wen (郭文) an Ort und Stelle, um die Totenopfer darzubringen. Außerdem schickte man noch besonders einen Beamten mit Geschenken dorthin. Durch kaiserliches Edikt wurde dieser Prinz zum König bestätigt und ihm Geschenke an weißer Seidengaze und ungemustertem Brotat überreicht. Darauf schickte er eine Gesandtschaft und ließ seinen Dank für die Gnadenbeise aussprechen.“

Das Ming-hui-tien zählt noch eine Gesandtschaft nach Siam von 1417 auf:

„Im fünfzehnten Jahr Jung-Lo verließ man dem Könige von Siem-lo 104 Stück buntgemusterte Stoffe, je 10 Stück Gobelin-Stoffe, Gaze und

¹ Vgl. darüber DE GROOT, op. cit. p. 185.

² K'un-bun-k'un (Fukien-Dialekt).

³ Ts'am-nai-p'o-lo-mo-la-tap-tik-nai (Fukien-Dialekt).

⁴ Kuang-lung-t'ung-chi berichtet, „im 5. Monat des 13. Jahres Jung-lo starb Chao-lu-chün-ying-to-lo-ti-la“ (昭 : 昭 靈 帝 崩 諡 刺).

Krepp, wovon immer 4 Stück goldgestickt waren, der ersten Gemahlin des Königs je 6 Stück Gobelin-Stoffe, Gaze und Krepp, wovon immer 2 Stück goldgestickt waren.“

1417 sind, dem Ming-hui-tien zufolge, auch genaue Bestimmungen über die Geschenke an fremde Gesandte erlassen:

„Wirkliche Gesandte oder deren Stellvertreter erhalten, wenn sie zum ersten Male kommen, jeder ein Gewand aus goldgestickter Seide und je ein Paar Schuhe und Strümpfe. Stehen sie noch nicht im Beamtenrang, so überreicht man ihnen eine Mütze aus Seidengaze und einen Gürtel aus weißer Seide mit Gold. Haben sie früher schon die Hauptstadt besucht und stehen im Beamtenrang, so erhalten sie zum andern Male einen goldenen Gürtel mit eingewirkten Blumen.

„Wirkliche Gesandte erhalten eine Belohnung von je 4 Stück Gobelin-Stoffen und Seide, 2 Stück Seidentaft, ein Stück Seidentuch, und ein Gewand aus goldgestickter, mit bunten Darstellungen versehener Seide.

„Dolmetscher, die zum ersten Male kommen, erhalten jeder ein Gewand aus weißer Seide und je ein Paar Schuhe und Strümpfe. Stehen sie noch nicht in Beamtenrang, so überreicht man ihnen eine Mütze aus Seidengaze und einen Gürtel aus weißer Seide mit Silber. Wenn sie früher schon die Hauptstadt besucht haben und im Beamtenrang stehen, erhalten sie zum anderen Mal einen Gürtel mit eingewirkten Blumen und Silber.

„Regelrechte Dolmetscher erhalten als Belohnung je 2 Stück Gobelin-Stoffe und Seide, 1 Stück Seidentaft und 1 Gewand aus weißer Seide mit bunten Darstellungen.

„Ihre fremden Begleiter, die zum ersten Male kommen, erhalten ein Kleid aus Seidentaft und je 1 Paar Stiefel und Strümpfe. Die richtigen Beamten belohnte man mit einem Stück Seidentuch und je einem wattierten Mantel, Hosen und Schuhen.

„Die in Kuang-tung zurückgebliebenen, beim Überbringen des Tributes angestellten Beamten werden jeder mit einem Gewand aus weißer Seide mit bunten Darstellungen und je 2 Stücken Gobelin-Stoff und Seide belohnt.

„Von dem Gefolge erhält jeder 1 Gewand aus Seidentaft mit bunten Darstellungen und 1 Stück Gobelin-Stoff. Von den fremden Begleitern bekommt jeder 1 Stück Seidentuch und je 1 wattierten Mantel, Hosen und Schuhe.

„Von den Waren, die die Gesandten zur Hauptstadt mitbrachten, erhebt man keinen Zoll, sondern gibt ihnen den vollen Preis.“

(Ming-shi). „Im siebzehnten Jahr Jung-Lo (1419) schickte man wegen eines Überfalles, den Siem-lo auf Malacca gemacht hatte, einen Gesandten,

um einen Verweis zu überbringen. Es wurde ihnen befohlen, in Frieden und Eintracht zu leben. Als die Gesandten (Siams) den Tribut überreicht hatten, gab ihnen auf kaiserlichen Befehl hin der Eunuch Yang-Min (楊敏) zum Schutze das Geleit auf der Rückkehr. Der König schickte darauf abermals einen Gesandten und ließ sich für das Vergehen, einen Überfall auf Malacca gemacht zu haben, entschuldigen.“

Auch über diese Gesandtschaft berichtet das Kuang-tung-t'ung-chi ausführlicher:

„Im zehnten Monat des siebzehnten Jahres Jung-Lo schickte man einen Gesandten mit dem Befehl an den König von Siem-lo, sich friedlich gegen Malacca zu verhalten. Das Edikt an San-lai-po-lo-mo-la-cha-ti-lai (s. o.) hatte folgenden Wortlaut:

„Indem wir ehrfurchtsvoll dem Befehl des Himmels entsprechen, stehen wir als Herrscher an der Spitze der Kultur und verkörpern die Liebe, die Himmel und Erde zu allem Geborenen hegen. Wir regieren mit derselben Sorgfalt und der gleichen Menschenliebe über den einen wie den andern ohne Unterschied.

Du, König, weißt die Regierung Chinas (天事) zu achten und außerordentlich deine Pflicht zu erfüllen, indem du Tribut sendest. Das loben wir in unseren Herzen, zumal es nicht erst einen Tag so ist.

„Unlängst hat der König von Malacca, Iskander-Shah (亦思罕答 衆沙) den Thron geerbt. Er versteht es, die Wünsche seines Vaters zu erfüllen.¹ Er begab sich mit Frau und Kind zum Tor unseres Palastes, kam zur Audienz und überreichte Tribut. Dieser Dienst ist im höchsten Maße ausgezeichnet, und darin besteht kein Unterschied mit dir, o König. Aber wir hören, daß du, o König, ihn ohne Grund mit Krieg überziehst. Ach, der Krieg ist eine böse Waffe, wenn zwei Heere einander bekämpfen, dann kommt es bestimmt zu Wunden! Wer den Krieg liebt, der hat ein Herz ohne Menschenliebe. Außerdem hat sich der König von Malacca unserem Reiche angegliedert und ist demzufolge ein Untertan unseres Hofes. Angenommen, jener hat sich etwas gegen dich zu Schulden kommen lassen, so mußt du Recht suchen bei unserem Hofe, und dich nicht etwa bemühen, dies zu umgehen. Wenn du aber auf einmal einen Krieg beginnst, so heißt das, es gibt keinen kaiserlichen Hof für dich! Das ist sicher keine königliche Gesinnung. Vielleicht aber hat deine Umgebung deinen königlichen Namen mißbraucht und freventlich den Krieg begonnen, um ihren eigenen Nachgelüsten zu fröhnen. Dann ziemt es sich für dich, o König, ernsthaft mit dir zu Räte zu gehen. Sei nicht der Betrogene! Halte Frieden mit den Nachbarreichen!

¹ Vergl. Chung-yung 19, 2.

Begeht nicht Gewalttätigkeiten gegeneinander! Muß das Glück, das ihr dann findet, nicht grenzenlos sein? Mäßige deine Wünsche, o König!"

Über die letzten Gesandtschaften an Ch'eng-Tsu liegen nur Berichte des Kuang-tung-t'ung-chi vor:

„Im vierten Monat des achtzehnten Jahres Jung-Lo (1420) schickte Siem-lo eine Gesandtschaft und ließ als Tribut Landesprodukte überreichen. Man verlieh der Gesandtschaft kaiserliche Geschenke von Seidenstoffen und schickte den Eunuchen Yang-Min (楊敏) mit, um die Gesandten unter seinem Schutz in ihr Land heimzuleiten, und ließ dem König kaiserliche Geschenke von buntgemustertem Taft, Gaze und Krepp überreichen.“

„Im dritten Monat des neunzehnten Jahres Jung-Lo (1421) schickte Siem-lo den Gesandten Nai-huai (奈懷)¹ an der Spitze von 60 Mann, um Tribut von Landesprodukten zu überreichen. Zugleich entschuldigte man sich wegen des Überfalles auf Malacca. Ihnen wurden unterschiedlich kaiserliche Geschenke an Seidenstoffen überreicht.“

„Im siebenten Monat schickten sie abermals Tribut“.

„Im dritten Monat des 21. Jahres Jung-Lo (1423) schickte Siem-lo eine Gesandtschaft unter K'un-mei (坤梅)² mit Tribut von Landesprodukten. Ihnen wurden kaiserliche Geschenke von Seidenstoffen überreicht.“

¹ Desgl. in Fokien-Dialekt.

² K'un-mui (Fokien-Dialekt).

INCENSE AND THE JAPANESE INCENSE GAME.¹

By HARRIETT E. DICKINSON.

In the presence of burning incense man transcends the mundane sphere. As its smoke ascends toward heaven, he, too, is wafted in spirit to realms unknown. Its aroma is conducive to meditation. That it has ever aided man in his devotions is apparent as one turns over the pages of history. Morning, noon and night, in ancient Egypt, the smoke of sacrificial incense ascended in worship of the Sun-god Rê; while, in obedience to Jehovah's command, the Israelitish wanderers in the wilderness burned "a perpetual incense" upon the altar "most holy unto the Lord". With costly aromatics the royal priests of Assyria and Babylonia paid homage to the gods, and five times daily the devout Zoroastrian fed his sacred fires with fragrant woods. Centuries before the followers of the Star offered their gifts of frankincense and myrrh to the Babe of Bethlehem, the prayers of Athens were soaring to Olympian heights on perfumed clouds; and daily at household shrines Roman fathers were invoking divine guidance with its grateful odors. Today, even as many centuries ago, the Christian processional wends its way to the altar with swinging censers.

Devout Orientals, especially the guardians of the Buddhist faith, have found incense essential to their religious life. Inasmuch as it permeates all space, it has been called by them the messenger of the faith, its smoke reaching even unto the Holy Presence and its fragrance remaining with the believer even as the Buddha dwells in his soul. The worshipper's invocation is preceded by an offering of incense, and the approach of the Lord is heralded by a perfume-scented breeze. The layman in the East worships, sorrows and rejoices in the presence of incense, and with its aid he seals his solemn vows. In the literature of the Orient its virtues are constantly extolled. Chinese connoisseurs of former days, dividing the hundred and one varieties of sweet-scented substances, including compounds, into six groups, have recorded the sentiments which each evokes. To burn the "*recluse*" variety in a secluded spot is, they say, to purge the mind of earthly thoughts and to ensure meditation in repose. Again, to light "*tranquil*" incense in a quiet hour before dawn when the moon still lingers is to flood the soul with peace. When reading by lamplight beside an open window whose hangings are stirred by gentle breezes, one dispels drowsiness by inhaling the "*luxurious*" odor. The hearts of lovers beat

¹ For the greater part of the information contained in this article and for the translation of the poems the writer is indebted to Mr. Kojiro Tomita, Assistant Curator of Chinese and Japanese Art at the Museum of Fine Arts, Boston.

faster, as, tremulously clasping hands about the brazier, they watch the dreamy clouds of "*beautiful*" incense ascend. The student, also, oblivious to the storm without his door, may escape the thralldom of sleep if he but sip his tea and light the "*refined*" aromatic. When burning the "*noble*" kind on a clear moonlight night as one sings in a pavilion to the accompaniment of the strings, mists of perfume circle about the bamboo hangings and frighten away evil spirits.

These same Celestials dwell upon the medicinal properties of certain varieties of incense in their natural state, and prescribe them both for internal and external use. To some they ascribe the power of sustaining the hungry. Again there are some whose purifying fumes are thought to be preventives of disease, while others diffuse such warmth as to make them in truth "winter-forgetting".

Nor is incense without a place in the realm of romance. There is, for instance, the tale of the sorrowing emperor of the Han Dynasty — Wu Ti — who was wont to gaze upon the moving form of his beloved consort, Li-pu-jên, long deceased, through fumes of incense presented to him by a magician; and, too, there is the story of Chia Ch'ung's detection of his daughter's secret love affair with Han Shou upon accidentally scenting his own precious incense which the maiden had bestowed upon her lover.

There are numerous aromatic substances. Chief among them are the natural scented woods; for example, sandalwood and lign-aloes; then there are the odoriferous gum-resins such as benzoin and olibanum, the barks like cascarilla and cinnamon, and the animal secretions, like ambergris and musk. Most of these fragrant materials are produced in warmer climates, chiefly in southern Asia — India, Ceylon, Indo-China and the Malayan Archipelago, Yunnan and Kwantung in southern China — as well as the Somali country and Arabia.

In the Far East aromatic substances are burned alone, in their natural state, in the form of chips or powder, or in compounds pressed into tiny balls and slender sticks. The Oriental usually burns incense, both for ecclesiastical and secular use, upon a charcoal fire, in censers made, not only of metal like their Western counterparts, but also of pottery, jade and lacquer. Sometimes he lights it with a match, as in the case of a so-called "joss" stick. The most satisfactory method, however, is to place a non-combustible body such as a piece of mica, jade, stone, or metal, as a shield between the hot embers and the incense, thus to toast rather than inflame the aromatic. An interesting application of burning incense — the so-called *ko-in*¹ — may be noted in passing. A metal stencil with a linear pattern of a figure or an ideograph is laid on the smooth ashes in a censer and the perforations filled with powdered incense. Upon removing the stencil, the pattern in incense is then lighted at one end. It is said that there once existed such a stencil pattern consisting of

¹ 香印.

symbols each denoting an hour of the day, and that the period of combustion of the incense was so planned that one might tell time by the course of the spark.

The names given to the different brands of incense by the Chinese are often fanciful; for example, ambergris is known as "dragon's slaver"¹, asarum as "horse's hoof"², clove as "cock's tongue"³, gum benjamin as "the calm-minded"⁴; while such terms as "myriad springs"⁵, "dragon's nest"⁶, "genii assemblage"⁷, etc., are applied to certain compounds. Each variety has an individuality of its own and is selected in the East to be burned only upon occasions appropriate to its sentimental qualifications. When one burns incense in a space where a flower is displayed, the mingling of its fragrance with that of the blossom may produce a singularly agreeable odor. In choosing incense for this purpose, care should be taken that its scent will harmonize with that of the flower, as, for example, Borneo camphor with the *osmanthus fragrans*, sandalwood with the champak, or musk with the *michelia fuscata*. Some connoisseurs, on the other hand, disapprove of burning incense beneath a blossom, maintaining that it is like spoiling the distinctive quality of good tea by flavoring it with fruit.

Incense is from its nature a substance to be consumed in small amounts at a time. Chinese sources, however, cite examples of its very extravagant consumption. On the last night of every year a certain king of Sui was wont to set fire to scores of mounds, each formed of several cart-loads of lign-aloes. The perfume, it is said, was wafted many miles away. Among a host of similar tales is that of Yang Kuo-chung who built a mansion of lign-aloes, with railings of sandal-wood and walls plastered with earth mixed with musk. It is said that here in the spring of each year, when the peonies were in full bloom, he entertained lavishly.

In Japan, as elsewhere, aromatic substances have long contributed to man's material pleasure as well as to his spiritual comfort. In days of old the wealthy perfumed their clothing by draping it over a large basket under which a censer containing burning incense was placed; and as a final touch to the toilet the sleeves of the outer garment were further scented by holding within them small incense burners. Likewise the dwellings of the well-to-do were redolent with fumes of incense. It became customary for men and women of fashion in old Japan to perfume the hair, either by holding beneath it lighted incense, or by resting the head upon a wooden pillow called a *kyara*⁸ *makura*, through whose perforations were diffused fragrant odors from the censer within. Tiny sachets held odoriferous substances and were made in the form of a kimono sleeve called a *ta-ga-sodé* (meaning "whose sleeve?"). But most noteworthy of all the secular uses of incense in Japan is its application to the game called the *kô-awasé*. Before devoting ourselves to a study of this refined and intricate amusement, let us trace briefly the history of incense in the Island Empire.

¹ 龍涎. ² 馬蹄. ³ 雞舌. ⁴ 安息. ⁵ 萬春. ⁶ 龍槽. ⁷ 聚仙. ⁸ 伽羅.

Scented woods and aromatic resins not being indigenous to Japan, incense must have found its way thither from Korea shortly after the beginning of intercourse with that country. It is quite probable that it accompanied the images and *sutras* that found their way from Korean to Japanese shores at the time of the formal introduction of Buddhism in A. D. 538. History records that in 595 a heavy log was washed up on the shores of Awaji Island. In their ignorance, the inhabitants burned a portion of it as fuel, but, filled with wonder on finding the odor of its smoke agreeable and pervasive, they presented it to the sovereign. Legend adds that the regent, Prince Shōtoku, promoter of Buddhism in Japan, instantly recognized it as the sacred wood of India from which he was desirous of carving a Buddhist statue. He accordingly made a holy image therefrom and placed the chips in the depository of the Monastery of Hōryūji. Some say that the great Kwannon in the Yumé-dono of this temple is identical with the statue carved by Prince Shōtoku. It is further recorded that in 737 tribute sent from Korea to Japan included a log of calambac, well-known ever since that time under the name of "Ranjatai"¹. This precious fragment of wood was presented by the Empress Kōmyō to the Monastery of Tōdaiji, in 756, and is today preserved in the Imperial depository of the Shōsōin in Nara. It measures about five feet in length and its maximum circumference is about four feet, only a few square inches in all having been cut off on three different occasions since the time of its deposit: once, in 1465, for the use of the Shogun Yoshimasa; again, in 1574, for the Shogun Nobunaga; and lastly, in 1877, for the Emperor Meiji. In 765 another log, of lign-aloes, was sent to the Japanese Emperor from Korea. This also was given to the Temple of Tōdaiji and may now be seen in the Shōsōin. It is probable that thereafter incense was continually imported in small quantities for use in religious ceremonies, as well as in court functions. In about the year 900, compound incense was first imported from China, followed, no doubt, by the ingredients and the formulae for compounding different varieties. The literature of this time refers to the burning of incense for other than religious purposes, as, for example, to scent a room or to perfume apparel. It was about fifty years later that the increasing popularity of the use of incense gave birth to the *takimono²-awasé* ("contest of fragrant things") — a form of amusement which may have had a Chinese origin, for history records such competitions during the reign of the Emperor Chung-tung (early eighth century). The *takimono-awasé* soon became a favorite pastime among Japanese noblemen, each participant undertaking to make a new compound of incense whose superior excellence was passed upon by a jury. Among the ingredients used in these compounds may be mentioned lign-aloes, sandalwood, frankincense, clove, musk, etc., all of which were pulverized, mixed with honey and dried. The formula was carefully guarded by its originator and the peculiar odor of his compound was thought to reflect his personality. Not only did a unique fragrance

¹ 蘭香待. ² 薰物.

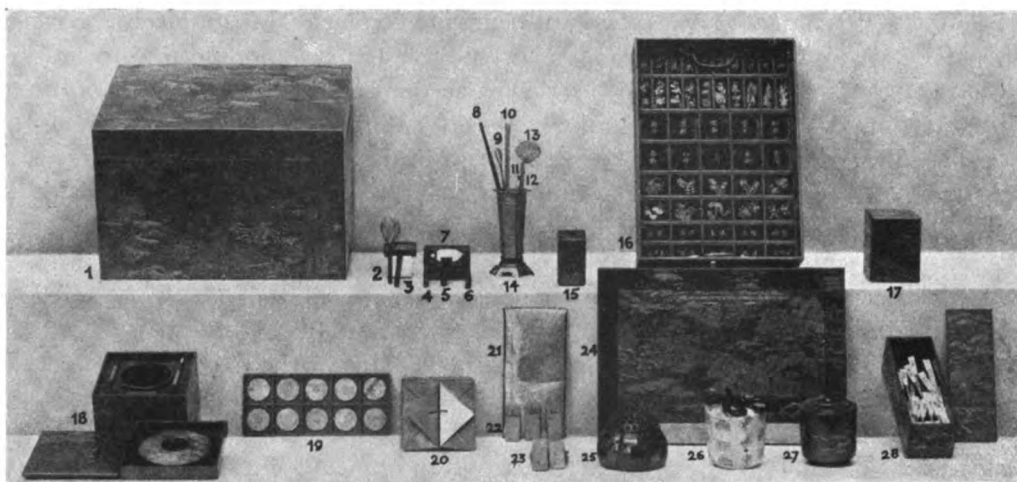


Fig. 1. KŌ-DŌGU. Early nineteenth century.

In the Collection of the Museum of Fine Arts, Boston.

1. Box to hold all utensils. 2. Feather brush. 3. Mallet. 4. Saw. 5. Chisel. 6. Knife. 7. Chopping-block. 8. Incense chopsticks. 9. Spoon. 10. Fire-tongs. 11. Spindle. 12. Tweezers. 13. Ash-smotherer. 14. "Fire-instrument" holder. 15. Ballot-receiver. 16. Ballots for various games. 17. Incense box in tiers. 18. Writing kit, including ring-shaped silver water-container. 19. Tray for mica-shields. 20. Ballot-folders. 21. General folder for packets of incense. 22. Wrappers for "sample" incense. 23. Wrappers for "main" incense. 24. Incense tray. 25. Brazier. 26. Incense burner in silk bag. 27. Incense burner. 28. Box containing ballots for a game.

betray the identity of the wearer, but his companion of but a brief period might be thereby detected. From the middle of the fourteenth century interest in natural woods rather than in compounds became marked. It is recorded that one Sasaki Dōyo in particular indulged his fondness for scented woods to an unprecedented degree. Not satisfied with the available kinds, he searched far and wide for any objects made thereof, including Buddhist statues and other sacred implements, which he chipped to pieces and burned. He is said to have gathered from various sources one hundred and seventy-eight varieties, which he designated by fanciful names. For example, he applied the name "Tanka"¹ to the chips from a certain Buddhist image. "Tanka" is the Japanese pronunciation of "Tan-hsia", the name of a Chinese monk who is said to have consigned some Buddhist images to the flames in order to keep warm, and who, upon being reproved for his seemingly sacrilegious act, retorted in effect that, had the images been really counterparts of the Buddha, he would most certainly have found the sacred bones among the ashes "Mizuri"² (body-touchd) was the name which Sasaki Dōyo gave to the chips from a chair said to have been used by Yang Kuei-fei, one of the most famous beauties in Chinese history.

¹ 丹霞. ² 身摺.

The *kō-awasé*¹, or "incense game", known also as the *kō-dō*² ("way of incense") or the *bun-kō*³ ("listening incense"), dates from the fifteenth century, when it was fully developed under the patronage of the Shogun, Ashikaga Yoshimasa, and when the rules for its performance were formulated chiefly by Shino Munenobu, founder of the Shino school of incense experts or masters. The *kō-awasé* differs from the older incense contest (the *takimono-awasé*) in that it is a competitive test of ability to distinguish between the scents of pure aromatic woods; the *takimono-awasé*, as noted above, being a competitive test of skill in making compound incense from various odoriferous materials. From the fifteenth century onward, the *kō-awasé* became one of the common pastimes of the aristocracy, and during the Tokugawa period (1603 to 1867) a set of implements for the game always formed part of the dowry of a bride of the nobility and of the wealthy class. The following enumeration of utensils gives an idea of the amount of thought expended on this apparently simple amusement. Numbers 1 to 26 are usually included in a set of these "incense implements" (*kō-dōgu*) and are fitted neatly into a lacquer box which is in many cases divided into sections. One may judge of the relative size of these diminutive implements from the dimensions which accompany some of the descriptions.

1. Pair of tongs (*hibashi* or *koji*⁴), of gold, silver or alloy, with or without wooden or ivory handles; used in handling the charcoal embers; about 6 ½ inches long.
2. Ash-smoother (*hai-osaé*⁵); a spatula of silver or other metal; used to press the ashes in the incense burners; about 5 ½ inches.
3. Pair of tweezers (*gin-hasami*⁶); of silver or gold; used in picking up the mica-shields (*ginyō*⁷); about 4 inches long.
4. Spoon (*kōsukui*⁸); of silver or other metal, with or without a wooden handle; used in gathering up the incense chips.
5. Pair of chopsticks (*kōbashi* or *kyōji*⁹); wooden or lacquered; used for picking up incense chips.
6. Feather brush (*habōki*¹⁰); one or more feathers with lacquered handle.
7. Spindle (*uguisu*¹¹), a long pin pointed at either end; of silver or ivory; used for filing incense wrappers; about 5 inches.
8. "Fire-taster" (*hiaji* or *hiar*¹²); silver stick with disc-shaped guard near the top, for poking the embers. (This instrument is not considered essential by some schools).
9. "Fire instrument" holder (*hidōgu-tatē*¹³); of precious metal with perforated design; used for holding the above-described instruments; about 3 inches high.

¹ 香合. ² 香道. ³ 聞香. ⁴ 火箸. ⁵ 灰押. ⁶ 銀葉挟. ⁷ 銀葉. ⁸ 香匙.
⁹ 香箸. ¹⁰ 羽箒. ¹¹ 鶯串. ¹² 火. ¹³ 火道具建.

10. Incense burner (*kōro*¹); of pottery or gold lacquer, with wooden or lacquered cover. Frequently two are included in a set; about 2 ½ inches high and 2 ½ inches in diameter.
11. Brazier (*hitori*²); of gold lacquer with perforated top; used for carrying charcoal fire.
12. Incense box in tiers (*jū-kōgō*³); of gold lacquer; the upper compartment available for the mica-shields and the bottom compartment, which is lined with silver, for reserve charcoal.
13. Cinder receptacle (*takigara-iré*⁴); of pottery or metal, for depositing incense cinders; usually omitted, as the lowest compartment of the *jū-kōgō* (No. 12) is generally available for this purpose.
14. Mica-shields (*ginyō*⁵); small square pieces of mica with bevelled corners and silver rims; used as shields between the fire and the incense; about ¾ of an inch square.
15. Box for the mica-shields (*ginyō-iré*); lacquerwork; seldom found in the *kō-dōgu*, as the top compartment in the *jū-kōgō* (No. 12) is generally assigned for this purpose.
16. Tray for the mica-shields (*ginyō-dai*⁶ or *gin-ban*); of wood or lacquer, partitioned into ten or twelve sections, in each one of which may be found a medallion (chrysanthemum) cut in mother-of-pearl or metal.
17. Wrappers for "main" incense (*hon-kō-zutsumi*⁷); of paper, plain or decorated, and folded in many different ways; about 1 ½ inches by ¾ of an inch when folded.
18. Wrappers for "sample" incense (*kokoromi-zutsumi*⁸); of paper, plain or decorated; the identification number or mark plainly written on each packet.
19. Ten general folders (*sō⁹-zutsumi*) for the packets of incense; of stiff paper, plain gold or decorated in colors; about 4 inches by 3 inches when folded.
20. Ballots (*kō-fuda*¹⁰); small rectangles, about 1 inch by ½ inch, of wood or bamboo, with flowers or animals on one side and, on the other, one each of the figures 1, 2, 3, or the character for "stranger", all painted in gold or incised. Each set, consisting of twelve pieces (rarely ten) is kept in an individual box. There are ten sets in all. Ballots of this description are included in every set of *kō-dōgu*, but certain games call for additional varieties as shown in Fig. 2 (Nos. 16 and 28).
21. Ballot-receiver (*fuda-zutsu*¹¹); of gold lacquer or ivory; a cylindrical object consisting of cover and body, with a small opening in the top through which the ballots are dropped.

¹ 香爐. ² 火取. ³ 重香合. ⁴ 炷爐入. ⁵ 銀葉. ⁶ 臺. ⁷ 本香包. ⁸ 試包.
⁹ 總. ¹⁰ 香符. ¹¹ 符筒.

22. Ten ballot-folders (*orisué*¹); of stiff gold paper faced with silk, and made to form trays when open. They are numbered from one to ten and are used to contain the ballots which are emptied from the ballot-receiver after each variety of incense is burned; about 3 ½ inches by 3 ½ inches.
23. Set of implements (*kō-wari-dōgu*²) for cutting incense wood, consisting of a saw, knife, chisel, mallet and chopping-block; gold lacquer or hard wood handles.
24. Paper mat (*ji-shikigami*³); of stiff paper, decorated in gold and colors; placed on the matted floor; on it the instruments above-described are arranged.
25. Holders for "answer-papers" (*nanori-gami-sashi*⁴); of stiff paper folded in such a way as to leave an opening at one end through which individual answers, written on small slips of paper, may be inserted.
26. Writing kit (*suzuri-bako*); lacquer box containing an ink-stone, cake of ink, brush, etc. (One or more included in a *kō-dōgu*).
27. Score-board (*kōki*⁵); lacquer, painted white and ruled in black. The score, which is written in ink, may be erased after the game. Seldom found in a set, as the score is usually recorded on paper.
28. Writing materials of various kinds.
29. Duster (*kōkin*⁶); of silk; for wiping ashes, etc.
30. "Handy" tray (*midaré-bako*⁷); rectangular; of gold lacquer, used in carrying the above-described objects to the room in which the game is to take place; about 18 inches by 11 inches.
31. "Incense" tray (*kōbon*⁸); smaller than the "handy" tray; of gold lacquer; used as a stand for the incense burner and two or three objects on informal occasions, or for the brazier and tongs; about 12 inches by 10 inches.

Because of the costliness of both materials and implements, all of exquisite workmanship, the *kō-awasé* has seldom, if ever, been indulged in by the common people, but has been essentially an amusement of the cultured and wealthy.

The word "game" suggests light-hearted diversion; yet in no sense is the Japanese incense game a jocose pastime. It is a natural development from an extraordinarily keen aesthetic appreciation of aromatic substances. Skill in a competition to identify by its peculiar odor each kind of incense chosen to be burned naturally demands a keen sense of smell. If one consults Japanese books on incense, he is amazed at the number of brands listed under "Celebrated Incense", each with its fanciful name, such as, "Early Spring", "Thin Cloud", "White Chrysanthemum", etc. The fact is, however, that all the varieties of incense which found their way to

¹ 折振. ² 香割道具. ³ 地敷紙. ⁴ 名乗紙刺. ⁵ 香記. ⁶ 香巾. ⁷ 亂筥.
⁸ 香盆.

Japan came to be considered as belonging to one of six classes known under the general name of "The Six Countries" (Rokkoku), i. e., "Kyara"¹, "Rakoku"², "Manaka"³, "Manaban"⁴, "Sumotara"⁵, and "Sasora"⁶. Experts have been able to identify "Rakoku" as Siam, "Manaka" as Malacca, "Manaban" as Malabar, "Sumotara" as Sumatra and "Sasora" as Soulor (?). They tell us, however, that "Kyara" is not the name of a place, but a corrupted form of the Chinese word "Ch'i-nan"⁷ or "Ch'i-lan"⁸, the name of an incense tree. Again, all varieties of incense, we are told, are supposed to possess at least one of the "Five Tastes"⁹, namely, sweet, bitter, peppery, sour and salty; some kinds being credited with possessing all five tastes, others but two or three and still others but one. Fortunately, information of so abstract and formidable a nature is not demanded of the ordinary participant in the incense game, to whom the provenance and savor of the incense consumed are of but remote concern.

In the course of centuries, several schools of incense experts or masters arose in Japan, all of which, one may safely say, are fundamentally similar, despite some differences in methods and in the styles of implements used. The Occidental who listens for the first time to a description of the *kō-awase* is impressed, not only with the infinite care lavished upon each detail, but with the strict etiquette which imparts to the pastime an atmosphere of formality comparable to that of the well-known tea ceremony. Here only such formalities as are essential to an understanding of the contest itself will be noted.

He who is bidden to the gathering should appear simply attired and should refrain from the use of perfume on his person. It is to be remarked that the odor of wine or the fumes of tobacco are never permitted to penetrate to the room in which the contest is held. Among the preliminary arrangements may be mentioned the preparation of the fire for the censer, over which the chips of incense wood are to be burned. The charcoal used for this purpose should be the residue of an odorless wood, and for the most satisfactory fire it is deemed preferable to use charcoal which has been ground, mixed with mucilage, then pressed into cylindrical form and dried. The charcoal is buried in ashes before being set on fire. Fragrant or salty ashes are to be avoided, and it is therefore customary to prepare them either from an odorless wood or from lime which has been elutriated and sifted. The ashes having been thoroughly dried by heating them in an earthen vessel, they are transferred to the censer and a charcoal ember is buried therein. When it has died out, a second ember takes its place, and not until the latter has been superseded by a third are the ashes considered of the right temperature to hold and keep alive the fire over which the incense is to be burned. With the aid of the *hai-osaé* the ashes are then pressed

¹ 伽羅. ² 羅國. ³ 真那伽. ⁴ 真南蠻. ⁵ 寸門多羅. ⁶ 佐曾羅. ⁷ 琪楠.
⁸ 奇藍. ⁹ 五味.

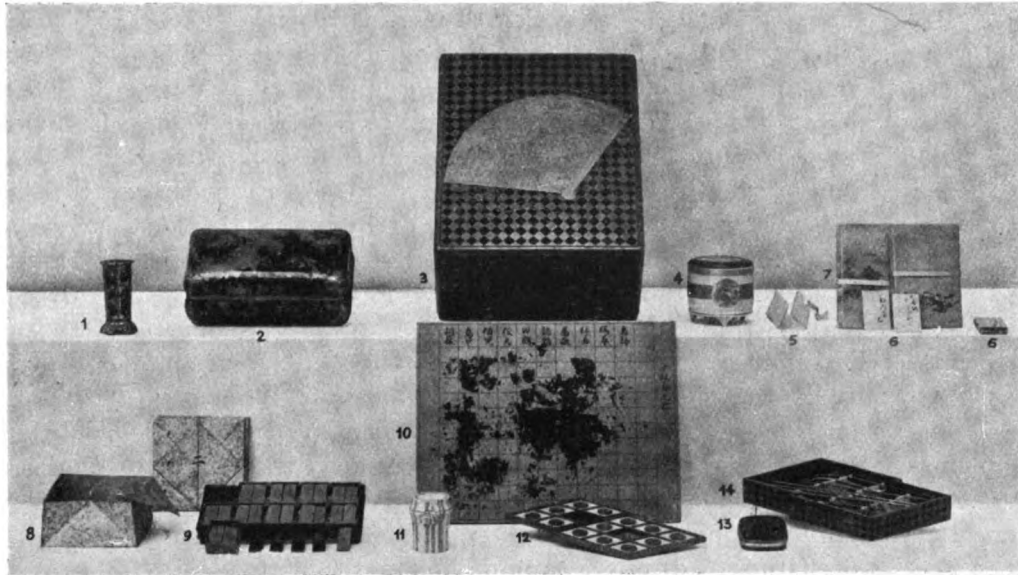


Fig. 2. KŌ-DŌGU. Early eighteenth century.
In the Collection of the Museum of Fine Arts, Boston.

1. Metal "Fire-instrument" holder. 2. Tortoise-shell box for incense, mica-shields, etc. 3. Lacquer box to hold all the utensils. 4. Pottery incense burner. 5. Wrapper for "main" incense showing strip bearing name of incense. 6. Wrappers for "sample" incense, with fancy names of incense written outside. 7. General folders for packets of incense. 8. Ballot-folders. 9. Bamboo ballots. 10. Lacquer score-board. 11. Ivory ballot-receiver. 12. Tray for mica-shields. 13. Incense chopping-block. 14. Box containing (from back to front row) tweezers, spindle, fire-tongs, ash-smoother, feather brush and chisel.

softly over the charcoal embers into the form of a cone-shaped mountain through a hole in whose summit the red charcoal fire within is visible. Sometimes the charcoal fire is carried in a brazier (*hitori*) to the room in which the game is to take place, and there, in the presence of the guests, transferred to the incense burners by the host who thus exhibits his skill in manipulating the ash-smoother. If all the varieties of incense required for the game are to be supplied by the host, the chips of incense wood will be cut and put into wrappers in advance, that all may be in readiness before the appointed hour. If, however, certain incense woods are to be provided by the participants, the host will ceremoniously call for them when the guests have assembled and will make use of the *kō-wari-dōgu* in their presence to prepare the necessary chips, thereafter placing them in their respective wrappers. Each chip is first blackened with fine charcoal dust, however, to preclude identification by means of the characteristic appearance of the wood. It has been calculated that the period of combustion of an incense chip about one-eighth of an inch square by onesixteenth of an inch thick is sufficient for ten persons in succession to inhale its fumes.

Let us first acquaint ourselves with the game known as the *Jusshu*¹-*kō* (Ten Fume Incense), the most familiar of the many scores of incense games. Skill in the *Jusshu-kō* consists in identifying four varieties of incense by their odor during combustion. When the guests are seated in their allotted places, the host enters bearing the "handy" tray (*midaré-bako*), containing the various utensils. He is followed by the scribe who brings with him writing materials. Both having taken their seats, the host unfolds the paper mat (*ji-shikigami*), spreads it on the matted floor, and, removing the articles from the *midaré-bako*, arranges the incense burners, the tray for the mica-shields and the other implements, all in their prescribed places. The individual trays containing the ballots (*kō-fuda*) are then distributed to the participants, each receiving one complete set of twelve ballots. Throughout the game each player will be known by the distinctive design which is repeated on his set of ballots. Among the motives commonly depicted may be mentioned sprays of pine, bamboo, plum, cherry, camellia, peony, peach, wistaria, willow, maple, iris, rose, narcissus, gentian, chrysanthemum, etc., and occasionally rabbits, cats, quail, cranes, plover, and even inanimate objects such as a helmet or a quiver. To give a poetic flavor to these appellations, adjectives appropriate to the participants are frequently prefixed, as, for example, "ancient" or "young" pine, "red" maple, "white" lotus, "yellow" chrysanthemum, "jewel" camellia, "early" plum, etc. Courtesy dictates that such a name as "ancient pine", for instance, be assigned to the eldest and most highly respected participant, and that of the seasonal flower to the feminine guest of honor. Three of the twelve ballots in a set bear on the reverse, as substitutes for the fanciful names of the different brands of incense to be burned, the figures 1, 2, 3 or the symbol for "stranger" or "guest"² respectively. The required number of mica-shields having been removed from their box, each is placed on a mother-of-pearl or metal medallion on the shield-tray. The contest requires ten packets of "main" or "principal"³ incense as distinguished from the "sample" or "trial"⁴ incense: — three packets each of varieties 1, 2 and 3, and one of a variety called "stranger" or "guest". The latter is so termed because the assembly is not made acquainted with its odor before the contest begins. One sample packet each of varieties 1, 2 and 3 is provided, each plainly labelled and all kept apart from the "main" incense packets. Of the "stranger" incense no sample packet is included. In order that the identification mark of each variety of the "main" incense may not be seen when handling the packet, it is usually written in tiny characters either on the under side of the wrapper, or on a strip partially cut from one edge of the paper and twisted. Before the ten packets containing the "main" incense are placed on the paper mat, they are shuffled to change their order. Thereupon the host bows to the company and brings one of the incense burners close to his face to test the

¹ 十柱. ² カ. ³ 本. ⁴ 試.

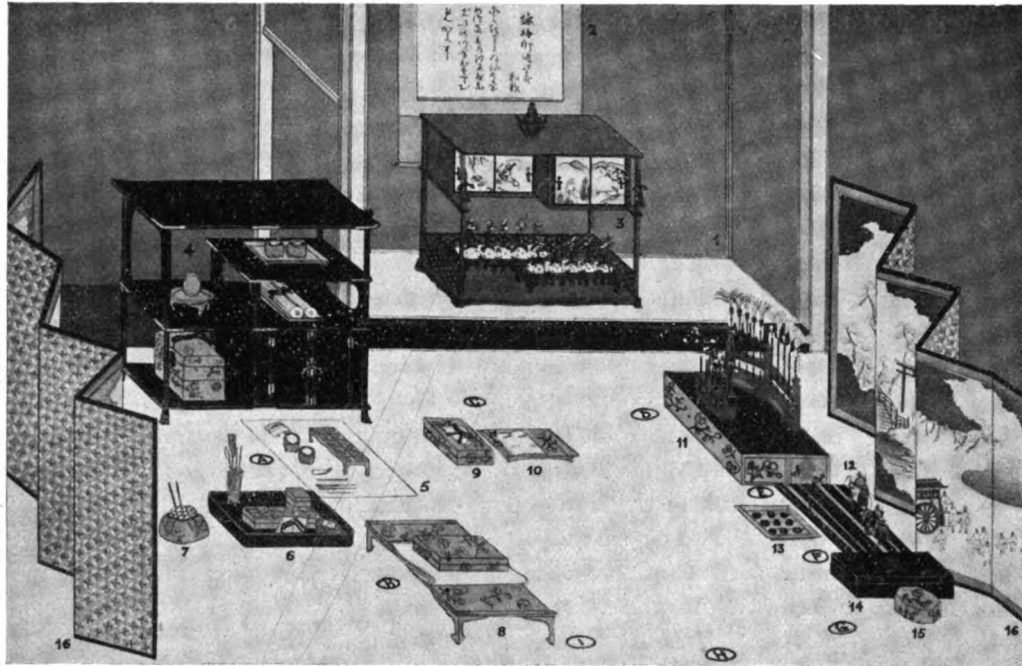


Fig. 3. Arrangement of a Room for an Incense Party as shown in the "Exhibition of Sixteen Classical Arrangements" held under the auspices of the Kyōto Bijutsu Kyōkai in 1903.

1. *Kakemono*. 2. Cabinet with bronze incense burner on top and ten bags decorated with artificial trees, containing the same number of varieties of incense, on the bottom shelf. 3. Cabinet on which are placed in reserve a pair of porcelain incense burners; two scrolls with text on incense and incense games; incense jar with stand; box for incense instruments. 4. Paper mat on which are displayed packets of incense, two incense burners, tweezers, spoon, fire tongs, spindle and tray for mica-shields. 5. "Handy" tray containing ash-smoother, feather brush and incense chopsticks in a holder; box in tiers for mica-shields and cinders; ballots in small trays, ballot-folders, and folders for incense packets. 6. Brazier with fire-tongs. 7. Desk with writing-paper and ink-stone box. 8. Writing kit with holder for answer-paper. 9. *Genji-kō no Zu* on a tray. 10. Score-board and tallies for "Arrow-counting" and "Famous Place" incense games. 11. Score-boards and tallies for "Horse Race" incense game. 12. Ballots used in the "Horse Race" incense game. 13. Box containing tools for chopping incense wood. 14. Chopping-block. 15. Screens. A. Position of the host. B. Position of the scribe. C. Position of the chief guest. D, E, F, G, H and I. Positions of other guests. Nos. 10-14 are so placed for exhibition purposes.

degree of heat of the charcoal fire. If satisfactory, he places a mica-shield over the embers; then, selecting the chip of incense from sample packet No. 1, he places it on the heated mica-shield and passes the burner to the first guest who smells the incense, becomes acquainted with the odor and passes it to his neighbour. Before the first burner has returned to the host, he has passed the second burner with sample incense No. 2. The first incense burner having gone the rounds, the host, like the guests, smells it, removes the mica-shield and the incense, if still burning, from the burner to the shield-stand and replaces sample incense No. 1 by No. 3. When

sample incense No. 3 has passed through the hands of the assemblage, burning for the contest begins. The "main" incense from the uppermost of the ten packets is placed over a fresh mica-shield in one of the burners and passed, together with a ballot-receiver (*juda-zutsu*) to each guest. The empty wrapper itself is filed on the spindle (*uguisu*) which has been pinned to the matted floor through a hole in the *ji-shikigami*. Guests and host alike inhale the fumes, and each in turn deposits a ballot in the receiver. All having voted, the ballots from the *juda-zutsu* are emptied into *orisué* (ballot-folder) No. 1. Incense from each of the ten packets is burned in this way, and each time, after the ballot-receiver has been passed, its contents are emptied into a separate, numbered *orisué*. When the host has deposited a ballot for the last time and has replaced all the implements on the *midaré-bako*, the scribe begins to record the results of the contest. First he opens *orisué* No. 1, and taking out the ballots one by one, records each vote on the score paper under the assumed name corresponding to the design on the ballot. The contents of each *orisué* having been examined in numerical order and duly recorded, the pile of ten wrappers on the *uguisu* is inverted. The tiny concealed identification mark on each wrapper is then read and recorded on the score sheet which, at the conclusion of the game, might take the following form:

Record of the Ten Fume Incense.

Incense Used.

No. 1.	Spring Mist
No. 2.	Broken Branch
No. 3.	Red Dust
"Stranger". Falling Petals	

Order of appearance

<i>of incense:</i>		2, 3, 2, 1, 3, S, 1, 2, 1, 2	
Participants	Old Pine	2, 1, 2, 3, 3, S, 1, 1, 3, 2	6 points
	Young Bamboo	3, 3, 2, S, 3, 1, 2, 1, 2, 1	3 points
	Red Plum	3, 3, 2, S, 2, 2, 1, 3, 3, 2	4 points
	Green Willow	3, 2, 1, S, 2, 3, 2, 1, 3, 1	No points
	White Lotus	2, 2, 2, 1, 1, S, 1, 3, 2, 1	5 points
	New Cherry	2, 3, 2, 1, 3, S, 1, 2, 1, 2	10 points

Date

Contest held at

....., Host.

A literary flavor is introduced in the incense game called *Uji-Yama*¹-*kō* (Uji Hill Incense), which differs from the *Jusshu-kō* in that but one among five varieties of incense is to be identified. These five varieties are associated as follows each with a line of a poem by the anchorite Kisen (9th century):

¹ 宇治山.

- | | |
|-----------------------|--------------------------------|
| (1) Waga io wa | My hermitage lies |
| (2) Miyako no tatsumi | Southeast of the capital |
| (3) Shika zo sumu | Where I happily dwell |
| (4) Yo wo Uji-yama to | Though Uji (world-hating) Hill |
| (5) Hito wa yū nari | The people call it. |

In playing the game, two identical sets of incense of five packets each are necessary. Each one of the five varieties is first burned in the order of the lines of the poem, that the players may associate each with its corresponding line. Then, when the contest begins, but one packet of incense is selected at random for burning from the duplicate set of incense. The player votes by recording on paper the line of the poem which in his judgment fits the incense burned.

Another incense game known as Kotori¹-kō (Small Bird Incense) is a test of ability to detect the duplication of an odor. Two identical sets of incense (A and B) of five varieties each are used. From the set "A" one packet is taken at random and replaced by any one of the packets from set "B". The latter set is then withdrawn. As a result of the exchange, either there are in Set "A" two similar varieties of incense, or an interchange of the same kinds has been effected whereby the set remains as it was originally. Incense from each one of the five packets in this new group is now burned, and the players endeavour to determine which one, if any, of the odors is duplicated. Their answers are recorded in the form of the names of birds, each of which consists of five syllables corresponding to the number of varieties of incense burned. The repetition of an odor is indicated by the use of a name with two similar syllables, and the relative position of these two syllables indicates which two varieties of incense the player judged to be similar, as follows:

Mo-mo-chi-do-ri
Ki-se-ki-re-i
Ku-ro-tsu-ku-mi
Ka-shi-ra-ta-ka
Ho-to-to-gi-su
Hi-to-me-to-ri
 or
Mu-ra-ka-ra-su
Ka-wa-ra-hi-wa
I-shi-ta-ta-ki
A-sa-ri-do-ri
A-o-shi-to-to

If the player decides that all the odors were different, he answers by using a word in which all the syllables differ, as, for example, *Yo-bu-ko-do-ri*, or *Ha-ma-chi-do-ri*.

¹ 小鳥.

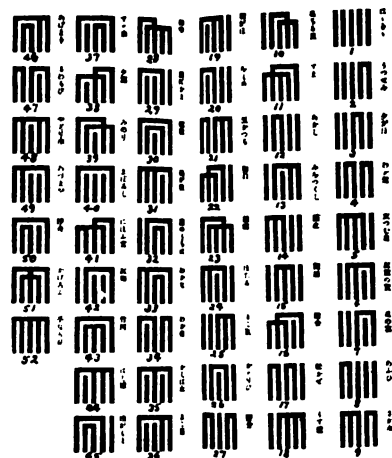


Fig. 4. Genji-kō no Zu.

1. Hahakigi. 2. Utsu-semi. 3. Yūgao. 4. Waka-murasaki. 5. Suetsumuhana. 6. Momiji-no-ga.
7. Hana-no-en. 8. Aoi. 9. Sakaki. 10. Hana-chiru-sato. 11. Suma. 12. Akashi. 13. Miotsumushi. 14. Yomogiu. 15. Sekiya. 16. E-awase.
17. Matsu-kazé. 18. Usu-gumo. 19. Asagao. 20. Otome. 21. Tama-kazura. 22. Hatsu-né.
23. Kochō. 24. Hotaru. 25. Tokonatsu. 26. Kagari-bi. 27. Nowaki. 28. Mi-yuki.
29. Fujibakama. 30. Maki-bashira. 31. Ume-ga-é. 32. Fuji-no-uraha. 33. Waka-na (a).
34. Waka-na (b). 35. Kashiwagi. 36. Yokobué. 37. Suzumushi. 38. Yū-giri. 39. Mi-nori.
40. Maboroshi. 41. Nō-miya. 42. Kobai. 43. Takekawa. 44. Hashihime. 45. Shii-gamoto. 46. Agemaki. 47. Sa-warabi. 48. Yadoriki. 49. Azumaya. 50. Uki-funé. 51. Kageru.
52. Tenarai.

Should an examination of the five empty wrappers at the end of the contest disclose that the third and fourth varieties of incense burned were alike, the answer "Ishitataki" would win.

Likewise in the game called *Genji-kō*, the point consists in detecting repetition of odors. Five packets each of five kinds of incense are shuffled in the presence of the gathering, and from the pile of twenty-five, five packets are selected at random to be burned in the order in which they may happen to present themselves. The correct answer as to which of the varieties burned were identical is one of fifty-two different possibilities, and is recorded in the form of one of the ingenious designs reproduced herewith (Fig. 5). These designs are associated respectively with fifty-two of the fifty-four chapters of the "Genji Monogatari", a romance written by Murasaki Shikibu in the tenth century. The order of the five vertical lines in each design, reading from right to left in accordance with Oriental custom, corresponds to that of the contents of the five packets of incense; the connecting horizontal lines indicating which among these five varieties the participant thinks to be of the same brand. If, for example, he judges the first and second to be alike and the remaining three different, he will draw the mark "Hana-no-en".

The use of the mark "Kochō" indicates the participant's decision that the first, third and fourth are alike, and likewise the second and fifth, etc., etc. If all are thought to be different, the design "Yūgao" is recorded, and if all are deemed alike the answer is "Tenarai".

Thus far we have been concerned only with competitions of individuals. A review of the many forms of the *kō-awase* would, however, be far from complete without mention of the contests in which the players divide into teams, the winning side being that one which scores a given number of points first. Examination of the ballots in these contests takes place immediately after the burning of a single variety of incense, and the aggregate score of each side is recorded on a score-board. Unique

¹ 源氏.

tallies in the form of cherry and maple trees, in the *Meisho*¹-*kō* (Famous Place Incense) or arrows, in the *Yakazu*²-*kō* (Arrow-counting Incense), or miniature horses with riders clothed in distinctive colors and racing toward a goal, in the *Keiba*³-*kō* (Horse Race Incense) lend variety to the games and stimulate the interest of the players.

It will be noted that the games above described demand of the participants merely a delicate sense of smell coupled with a good memory. This is true of most of the variations of the *kō-awase*, which accordingly would seem to impose but a slight tax on the intellect. Yet, as has already been pointed out, incense burning is strictly speaking an amusement of the cultured and literary class. Not only is it esteemed as a refined art, like the *uta-awase*⁴, or verse-making contest, but a very close relationship exists between the two, as one may observe in the game called *Hototogisu*⁵-*kō* (Cuckoo Incense) which is likewise a test of ability to compose poems. In this game, five varieties of incense are provided, each with a fanciful name; No. 1 being known as "The Dawn", No. 2, as "Evening", No. 3 as "The Sekiya Village", No. 4 as "Pillow Mountain" and the "Stranger" variety as "The Cuckoo". "Sample" incense, including one packet each of Nos. 1, 2, 3 and 4, having been burned in advance, one packet each of Nos. 1, 2, 3 and 4, and five packets of the "stranger" incense are shuffled. Four packets are then withdrawn indiscriminately, leaving five packets of "main" incense whose contents are to be burned in the resulting order. The contestant aims to detect the number of repetitions of the odor of the "stranger" or "cuckoo" variety, and in recording his decision makes use of certain prescribed phrases. Should he, for example, recognize the "Cuckoo" but once, he would answer "The first note" (of the Cuckoo); if twice, "The distant note" (of the Cuckoo); if thrice, "The fifth month" (the cuckoo season); if four times, "Cuckoos everywhere"; and if in his judgment all five were the "Cuckoo" brand, the appropriate phrase would be "With many notes (the cuckoos) fly together". Further, according to the number of correct individual answers in his record of the game, the contestant is assigned a given theme on which he must compose a poem of five lines. The following are the themes which are associated respectively with one, two, three, four and five correct answers: "One More Note", "A Clear Note", "A Familiar Note", "Its Own Season" and "Calling (as it) Flits to and fro". Should the participant fail to identify any of the odors, he would be expected to write on the theme "None Comes".

Not infrequently, instead of using numbers or titles in voting, the contestant is called upon to quote certain classic poems invariably associated with the different brands of incense consumed. That great importance is attached to literary attainments in connection with the incense game is further apparent in the *Kasen*⁶-*kō* (Immortal Poet Incense). In this contest the scribe bestows recognition upon the winner by writing beside his name on the score certain couplets by the poets to

¹ 名所. ² 矢數. ³ 競馬. ⁴ 歌合. ⁵ 郭公. ⁶ 歌仙.

whose works the titles of the incense woods successfully identified refer. The names of the kinds of incense used — (1) “A Beauty in a Picture”; (2) “A Withered Flower”; (3) “A Tradesman in Fine Attire”; (4) “Clouds at Early Dawn”; (5) “A Sorrowful Woman”; and (6) “A Woodsman Carrying Fagots” — are drawn from comments on the merits of the *Rok-kasen*, or “Six Immortal Poets”, in the preface to the “*Kokin Waka Shū*” (Collection of Odes, Ancient and Modern) compiled in A. D. 905. In referring to Sōjō Henjō, the commentator, Tsurayuki, likens his poems, which are graceful in form but wanting in feeling, to “a beauty in a picture” who lacks the soul to respond to the emotions which she awakens in the beholder. Again, Ariwara no Narihira’s poems, with their abundant thoughts but colorless words, suggest “a withered flower” which still retains its wealth of fragrance. Like “a tradesman in fine attire” whose vulgarity is nevertheless discernible, the verses of Bunya no Yasuhidé are refined in appearance but hollow in sentiment. “Clouds at early dawn”, such as obscure the splendor of the autumn moon, are suggested in the deep, but vaguely expressed, thoughts of Kisen Hōshi. Emotional, but not powerful, the lines of Ono no Komachi remind one of “a sorrowful woman”; while the elegant but coarsely clothed thoughts of Otomo no Kuronushi may be compared to “a woodsman carrying fagots” who pauses to admire a blossoming cherry tree. The following are free renderings of the poems by these poets which are associated respectively with the six brands of incense burned in the *Kasen-kō*:

- (1) Like a rosary, strung
Are the white dew
On the fair green —
The thread-like branches —
Of the spring willow.¹

Sōjō Henjō.

- (2) The moon is as it was
And the spring of yore
Is here once again;
I, too, am still myself,
But alas, all else is changed!²

Ariwara no Narihira.

- (3) My hermitage lies
Southeast of the capital
Where I happily dwell,
Though Uji (world-hating) Hill
The people call it.

Kisen Hōshi.

¹ Entitled “The Willows around the Monastery of Nishi-no-ōdera”.

² Composed by Narihira on revisiting a spot where once, in the spring of the year, a chance encounter with a beautiful maiden led to a friendship long since terminated.

- (4) As it blows
 Autumn trees and grasses,
 Are laid waste;
 Wherefore methinks, the mountain wind
 Is called *arashi*.¹

Bunya no Yasuhidé.

- (5) Dost thou know
 That at the awakening
 Of my longing thoughts
 I pass by thy gate crying
 Like the season's first geese?²

Otomo no Kuronushi.

- (6) In the world
 'Tis the heart
 The flower of man,
 That withers,
 With hue unchanged.³

Ono no Komachi.

He to whom the "greatness of little things" has been revealed can best appreciate the penalty which Japan is paying for her absorption of Western industrialism. Like many another of those refined institutions in which cultivated people in old Japan delighted, the memory of the *kō-awasé* is today kept alive by only an occasional devotee.

November 7, 1921.

PARTIAL LIST OF BOOKS CONSULTED.

Ch'ên Yüan-lung 陳元龍	Inokuma Asamaro 猪熊淺磨 and
<i>Ko chih ching yüan</i> 格致鏡原	Izumoji Tsūjiro 出雲路通次郎
Chiang T'ing-hsi 蔣延錫 and others	Explanatory note accompanying
<i>Ku chint'u shu ch'eng</i> 古今圖書集成	the <i>Jūroku-shiki Zūfu</i> 十六式圖譜.
Fugensai 不言齋	Jingū Shichō 神宮司廳
<i>Shino-ryū Kōdō Shogaku-shiki</i> 志野	<i>Koji Ruien</i> 古事類苑
流香道初學式 (manuscript)	

¹ »Arashi« means both »storm« and »ruin«.

² Entitled »Composed and sent upon hearing the cries of the geese while wandering about the abode of (a lady) with whom I have secretly become acquainted, but who is unapproachable.«

³ Composed »upon finding the heart of a man changed«.

Kao Lien 高濂

Tsun shêng pa tien 遵生八牋

Kugean Ningai 空華庵忍鎧

Jusshukō Kurabuyama 十種香暗

部山

Mizuhara Suikō 水原翠香

Sadō to Kōdō 茶道と香道

T'ü Lung 屠隆

Hsiang chien 香箋

Ueno Sogin 上野宗吟

Kōdō Yado-no-umé 香道宿の梅

Yamaoka Shunmei 山岡浚明

Ruiju Meibutsu kō 類聚名物考

Authorship unknown (manuscripts)

Chōkwa-shū 蝶花集

Kōdō Kinan 香道今按

Kōdō Ranshō 香道濫觴

Kōfu 香譜

Kōmoto Bibōshō 香元備忘抄

Gedichte von Tu Fu

übersetzt von E. von Bach.¹

44. 宗武生日 Geburtstag meines Sohnes Tsung-wu (IX II r).

Söhnchen, wann werde ich dich wiedersehen?
Am heutigen Tage des Spätherbstes ist dein Geburtstag!
Seitdem du die Sprache der Hauptstadt (Ch'ang-an) verstehst,
Hast du am Ruhme deines Vaters teilgenommen.
Gedichte zu machen ist bei uns Familiensache,
Während andere Leute ihren Kindern nur die gewöhnlichen Gefühle zwischen
Vater und Sohn überliefern.
Suche die Anleitungen im Wên-hsüan gründlich zu verstehen
Und höre auf, nach der Nichtigkeit schöner Kleidung (Beamtenrock) zu streben.
Leid und Glend (Wên-hsüan, Kap. 12, Bl. 1) sitzen beim Gastmahl des
Lebens an erster Stelle (Shihking IV, 395),
Es geht nicht an, sich ihnen gegenüber nachlässig (sorglos) zu zeigen.
Die Ambrosia dagegen wird dir vom Schicksal nur in kleinen Stücken zugeteilt.
Die Tropfen langsam schlürfend leere den Becher (zur Feier dieser Gelegen-
heit).

45. 九日登梓州城 Am 9. Tage des 9. Monats besteige ich die Stadtmauer von Tzu-chou (Playfair¹ Nr. 7847) (IX 5 v).

Dem gleichen gelben, aus Blumen bereiteten Weine (Pétillon S. 5)
früherer Zeiten
Steht heute ein alter weißhaariger Mann gegenüber.
Die Kraft, mit der ich Genüsse verfolge, ist mit der Zeit anders geworden,
Dagegen schaue ich seit Jahren immer mit gleicher Sehnsucht in die Ferne.
Bruder und Schwester erscheinen nur noch in meinen Klageliedern,
Und an den Hof wage ich nur in der Trunkenheit zu denken.
Die kriegerischen Ereignisse und der Schutz der Grenzen
Sind die Gedanken des heutigen Tages, die mich restlos beschäftigen.

46. 戲簡 usw. Scherzgedicht, dem Chêng Ch'ien (Giles B. D. Nr. 266) brief- lich zugesendet und gleichzeitig Su Yuan-ming, dem Lehrer an der kaiserl. Akademie (Kuo Tzu-chien) ehrerbietig angeboten (II 30 v).

Wenn Chêng Ch'ien in's Amt kommt,
Bindet er sein Pferd unten an den Stufen der Halle fest,

¹ Vergl. D. 3. IX.

Ist er betrunken, kehrt er zu Pferde wieder zurück
 Und wird vom Vorgesetzten tüchtig gescholten.
 Der Ruhm seines Talentes dauert schon dreißig Jahre,
 (Aber er ist so arm, daß) der Gast in der Kälte ohne Teppich sitzt.
 Seine Stütze hat er an Su Yüan-ming;
 Der immer wieder Geld für Wein hergibt.

47. 贈翰林張 usw. Dem Hanlin-Ranzler Chang Chi (4. seines Clanes) gewidmet (Sohn des berühmten Chang Yüeh, Giles B. D. Nr. 134, heiratete eine kaiserl. Prinzessin und wurde vom Kaiser Ming-hwang mit Ehren überhäuft.) (I 26 v).

Als Hanlin-Ranzler stehst du dem kaiserlichen Baldachin nahe;
 Wie des Walfisches Kraft das Meer teilt (hat die deine dich gefördert):
 Du wandelst mit dem Kaiser zusammen wie ein zweiter Chang Fang (3. Zeit des Han-Kaisers Ch'êng-ti)
 Und schläfst im Palaste wie ein zweiter Yen Kwang (Giles B. D. Nr. 2468).
 Du verfassest im Shih-ts'ui-Palaste Gedichte
 Und leitest dem Kaiser beim Weine im Wang-yün-Pavillon Gesellschaft.
 Die Abfassung der kaiserlichen Erlasse ist dir auch noch teilweise anvertraut,
 Und du schreibst sie so sorgfältig — wie den Inhalt der sechs Klassiker — auf gelbes Hanfpapier.

Im Palaste wurdest du mit dem Goldgürtel der Akademiker beteilt
 Und durch kaiserliche Gnade mit dunkeln Lichi's beschenkt.
 Ich habe keine Möglichkeit mehr, dem hohen Fluge des Phönix zu folgen;
 Allein bin ich geblieben und weine bei meinem armseligen Studium (beim Lichte von Leuchtkäfern, vgl. Giles B. D. Nr. 206).
 In diesem Leben habe ich verzichtet, wie ein Frühlingsgrashalm (im Herbst),
 Alternd treibe ich einsam, wie eine Pflanze auf dem Wasser.
 Wenn ich mich unserer Zusammenkünfte erinnere, die jenen der Weisen des Bambushaines in Shan-yang glichen,
 So muß ich dich mein Klage lied hören lassen. (?)

48. 元日示宗武 Weisung an meinen Sohn Tsung-wu, am Neujahrstage (XVIII 1):

Du beklagst, daß meine Hand zittert,
 Und ich lache über deines Körpers Wachstum.
 Der Beginn neuer Jahre hat uns an den verschiedensten Orten angetroffen,
 Feuer sind wir in fernen Gegenden, weit (von der Heimat) zurückgehalten.
 Zu Grunde gerichtet, trinke ich doch noch Cyressenwein;
 Durch Krankheit herabgekommen, habe ich nur Krücke und Bett übrig behalten.

Ich unterrichte meinen Sohn, der schon einen blauen Kragen trägt;
 Der weißköpfige Mann schämt sich seines Rufes.
 Wenn ich ein Gedicht machen will, fällt mir der Pinsel doch wieder aus der
 Hand;
 Jetzt zu Neujahr, da man sich langes Leben wünscht, wird der Becher öfter
 (als sonst) gehoben.
 Ich sehe meinen jüngeren Bruder vom Osten des Stroms nicht,
 Da singe ich ein lautes Lied, wobei meine Tränen (auf meinen Wangen)
 Rinnen bilden.

49. 賢子至 **Der Bursche kommt** (mit Früchten) (XVI 16 r).

Hagedorn und Birnen bleiben noch eine Zeit lang grün,
 Pflaumen und Aprikosen sind erst zur Hälfte gelb.
 Der kleine Bursche kommt aus dem versteckten Garten
 Und bringt den Duft reifer Rundpflaumen im leichten Korb.
 Trotz des Bergwindes (der die Früchte abschlägt) konnte er noch eine Menge
 pflücken;
 Der Tau der Wildnis erhöht ihren frischen Geschmack.
 Der Wanderer der Ströme und Seen (liegt krank danieder) auf das Polster
 gestützt,
 Und der Bursche bringt ihm die Früchte schon seit langen Tagen und Monden.

50. 奉西州李 usw. **Antwort auf das Gedicht „Frühling“ des Gouverneurs
 Li, meines Betters** (VII 2 r).

Die Krankheit überwindend sehe ich (draußen) im kühlen Morgen,
 Da kommt dein Gedicht mit der Klage über den frühen Lenz.
 Dadurch wird der Kummer, der mich Wanderer stets begleitet, noch größer,
 Und mein Alter unter den Menschen fühle ich noch mehr.
 In den zarten Blüten des Pfirsichbaumes zeigt sich Rot,
 Zu den neuen Blättern der Weide kehrt das Grün.
 Mein Heimweh ist noch immer nicht gestillt,
 Und das Reich (innerhalb der vier Meere) ist noch immer voll wüsten Kriegs-
 getümmels.

51. 王十五司馬 usw. **Mein Better** (Sohn einer Großtante väterlicherseits)
**der Subpräfekt Wang, 15. seines Clanes, kommt nach der westlichen Vor-
 stadt von Chêng-tu-fu, um sich nach mir zu erkundigen, wobei er Geld zum
 Bau der Strohütte zurückläßt.** (VII 3).

Wie oftmals bin ich auf meiner Wanderschaft umgezogen!
 Jetzt, am Ufer des Stromes, ist es wirklich einsam.

Willst du kommen und einen alten Mann besuchen,
 Dem du heute morgens den Kummer verjagt hast?
 Du sorgtest dich um mich, der ich mit dem Bau der Schilfhütte beschäftigt bin,
 Und brachtest Geld hiefür über die Brücke der Wildnis.
 Du ferner Vetter aus ferner Gegend,
 Komme wieder, und schütze nicht zu große Entfernung vor!

52. 卜居 Bestimmung des Aufenthaltsortes (VII 2).

An des Huan-hwa-ch'i-Baches westlicher Mündung
 Hat mir der Gouverneur (P'ei Mien) den bewaldeten Damm als abgelegenen
 Aufenthaltsort angewiesen.
 Schon als ich das Weichbild der Stadt (Ch'êng-tu-fu) verließ, mußte ich,
 daß ich hier wenig mit der Welt in Berührung käme;
 Überdies ist hier der klare Strom, um des Wanderers Kummer zu ver-
 scheuchen.
 Zahllose Libellen tanzen zusammen, bald oben, bald unten;
 Ein Paar Mandarinenten tauchen in wechselseitiger Eintracht hinauf und
 hinab.
 Die nach Osten führende Wan-li-ch'iao Brücke ist imstande, meine Sehnsucht
 zu erwecken —
 Könnte ich doch nur bald (須) auf einem kleinen Boote nach Shan-yin (Chê-
 kiang) fahren.
 (Tufu vergleicht sich hier mit Wang Hai-chih, der in Shan-yin lebte;
 vgl. Pétillon S. 155 und Giles B. D. Nr. 2184, wo Tai K'uei statt Tai Ta-
 K'uei zu lesen ist).

53. 賓至 Gäste kommen (VII 4 v).

Verborgen hause ich an abgelegnem Orte, wo nur wenige vorüber-
 gehen,
 Für den alten kranken Mann, der gestützt werden muß, ist selbst das Wieder-
 grüßen schwer.
 Habe ich denn etwa einen Stuhl, der das Reich innerhalb der vier Meere zum
 Erstaunen bringt,
 So daß überall Wagen und Pferde in Bewegung gesetzt werden, um am
 Ufer des Stromes zu halten?
 Ich halte die edlen Gäste den ganzen Tag über auf ihren Sizen zurück.
 Des langen Lebens größte Kost setzt euch der nutzlose Gelehrte als Speise vor!
 Seid nicht verdrießlich, wenn ihr hier draußen auf dem Lande schlecht be-
 wirtet werdet —
 Wenn euch die Lust anwandelt, kommt wieder heraus, das Beet mit den
 Arzneikräutern zu besichtigen.

54. 鐵堂峽 Die Schlucht „Eiserne Halle“ (VI 29 v).

Der Bergwind weht dem Wanderer in's Gesicht;
Die gefährlichen Stellen, zu denen er aufsteigt, liegen in verschwommener
Höhe.

Die Schlucht versteckt sich wie ein Graben zwischen zwei Bergterrassen;
Die aufsteigenden Wände erscheinen wie aus Eisen aufgetürmt.
Der Pfad windet sich bis zum Himmel empor,
Die Felsen haben sich von der mächtigen Erde abgespalten.
Sie sehen lang und spitz wie endlose Bambus aus,
Von Urzeiten herrührender Schnee füllt die Abstürze aus.
Der Boden des jammernden Stromes (vgl. Wen Hsüan, Kap. 22, Bl. 6 v)
ist gewunden,

Der einsame Wanderer ist niedergeschlagen und freudlos.
Das Wasser ist kalt und stets von Eisblöcken durchsetzt,
Die Beine meines Pferdes wurden wirklich verwundet.
Wir leben in kriegerrischen Zeiten,
Und die Räuber sind durchaus noch nicht ausgerottet.
Wie ein umherwirbelnder Pflanzensamen habe ich jetzt drei Jahre ver-
bracht,
Wenn ich zurückschaue, überläuft es mich heiß.

55. 杜鵑行 Das Lied vom Audud (XIII 11 v).

Vor alters war „Tu-yü“ der Name des Kaisers Wang ti von Ssu-
ch'wan (vgl. Pétillon, S. 166),

Seine Seele nahm die Gestalt des ach, so kleinen Aududs an.
Er hüpfte von Zweig zu Zweig und versteckt sich unter den Blättern im Walde,
In überstürzter Hast fliegt er, vom Weibchen gefolgt, hin und her.
Sein Gefieder ist tiefschwarz, sein Aussehen schwermütig;
Sind alle übrigen Vögel etwa geneigt, ihn mit Ehrfurcht zu behandeln?
Mit seiner verfallenen Erscheinung wagt er es nicht, sich auf einem schönen
Hause niederzulassen;

Er mit seinen kurzen Flügeln will nur im tiefsten Dickicht nisten.
Er durchbohrt die Rinde und pickt die morschen Stellen, als ob er seinen
Schnabel abstumpfen wollte,

Er leidet bitterm Hunger bis es ihm gelingt, ein Würmchen zu finden.
Wer behauptet, daß er seine Brut nicht selbst füttere?
Mit dieser Fabel begnügen sich auch nur die Dummen!
Seine Laute sind ernst und langgezogen (Shihking IV, 614), als ob er etwas
sagen wollte,

Sein Weinen erinnert an das eines kleinen Kindes.

Wenn die Leute von Ssu-ch'wan ihn hören, stehen sie alle auf —
 Der Unterricht (Shuking III, 261) hat diese alte Sitte bis heute überliefert —
 Denn sie wissen, daß die Verwandlungen (dieser Welt) unergründlich sind.
 Ist es etwa unbekannt, daß er vormals in einem ausgedehnten Palaste ge-
 thront hat?
 Und daß ihm rechts und links Hofdamen — wie rote Blumen — zur Seite
 gestanden haben?

Anmerkung.

撇掇, p'ieh-lieh, bei Giles D. 1. Ausg., Nr. 9165: dancing as waves;
 Cuvreur Dict. class. S. 538 courant rapide. Das P'eiwênnyünfu behandelt
 撇掇 und 撇洑 getrennt, obwohl wir es nur mit verschiedenen Schreibweisen
 zu tun haben. In Shang-lin-fu (W. Hs. Kap. 8, Bl. 2 v) wird es von den
 sich drängenden, überschlagenden Wellen gebraucht; im Ch'in-fu (W. Hs.
 Kap. 18, Bl. 18 v) von den schnell aufeinander folgenden Tönen einer Laute.
 Bei Tufu finden wir diesen Ausdruck wiederholt; außer im vorliegenden Ge-
 dichte im Liede von der Damascener Klinge Kap. 12, Bl. 28: „Die Dämonen
 verlassen in überstürzter Hast die Gräben“, und im Gedicht Kap. 3, Bl. 42 v
 Verwendung der Figuren: „tausende von Reitern sprengen dahin, stets sich
 drängend und überstürzend.“ Gerade dieses Vorkommen des Binoms bei
 Tufu macht es unwahrscheinlich, daß das vorliegende Gedicht nicht von ihm,
 sondern — wie manche chinesischen Literaten annehmen — von Ssu K'ung-
 shu (Giles, B. D. Nr. 1745) herrühre. Tatsächlich finden wir das Gedicht in
 den Gesammelten Gedichten der T'angdynastie 金唐詩 sowohl unter Tufu
 als unter Ssu K'ung-shu eingereiht. Auch im Lun-hêng kommt der Ausdruck,
 變裂 geschrieben, vor. — Die oben genannte Stelle im Shang-lin-fu ist in
 der mandschurischen Übersetzung von Kaiser Kienlung's Shêng-ching-fu
 (Éloge de la ville de Moukden) Bl. 17 v wie folgt übersetzt: bitteme eyeme
 fudarame mudalime, s'urdeme mukdeme bilges'eme calgimbi mit der
 Erklärung: ishunde sucunure (einander bedrängen) für die beiden letzten
 Worte. —

56. 子規 Der Kuckuck (XIII 2 v).

Im Bezirk Yün-an-hsien (Plairfair¹ Nr. 3839) in den Schluchten von
 Ssu-ch'wan

Steht am Strome mein Haus mit den wie Vogelflügel übereinander liegenden
 Ziegeln, die gleich weit hervorstehen.

Die Bäume des Waldes an beiden Seiten vereinigen sich darüber,
 Und in ihnen weint Tag und Nacht hindurch der Kuckuck.

Beim linden Frühlingswinde läßt er sich vernehmen,

Beim Brausen des Herbststurmes klingt es nächtlicherweile (unsagbar) traurig.

Wenn der Fremdling kummervoll ist, wie kann er dies anhören?
Darum läßt der Kuckuck in meiner Nähe die Stimme sinken.

57. 老病 Alt und krank (XIII 2 r).

Alt und krank in den Bergen von Wu
Bin ich unter den Fremdlingen von Ch'u zurückgehalten.
Die Arzneien, die ich einst eingepackt, gehen nun ihrem Ende entgegen,
Die Büsche, die ich im Vorjahre blühen sah, blühen heuer von neuem.
In der Nacht geht reichlicher Regen, der den Ufersand durchweicht, nieder;
Im Frühling weht oft ein Wind der Strömung entgegen.
Von Rechtswegen gebührte mir als Ministerialsekretär das allmonatliche Ge-
schenk von einem Paar Pinseln,
Und doch bin ich immer nur wie ein im Winde wirbelnder Pflanzensamen.

58. 詠懷古跡五首 Fünf Gesänge beim Gedanken an Spuren der Vorzeit
(XV 29).

a

Während des Kriegsgetümmels im Nordosten knapp dem Tode ent-
ronnen,
Wandre ich jetzt im Südwesten zwischen Himmel und Erde herum.
Auf dem westlichen Söller (西閣) von K'uei-chou-fu in der dritten (Wu)
Schlucht bin ich lange Tage und Monate zurückgehalten
Und sehe nichts anderes als die bunte Tracht der Barbaren von Wu-hsi
(Playfair Nr. 537) und die bis zu den Wolken ragenden Berge Ssu-
ch'uan's.
Den Diensten des Türken An Lu-shan (Giles B. D. Nr. 11) hätte der Kaiser
am Ende doch nicht vertrauen sollen;
Der dichtende Wandrer (Tufu) beklagt die Zeitläufte und kann überdies nicht
zurückkehren.
Yü Hsin (Giles B. D. Nr. 2520) war sein ganzes Leben lang äußerst verein-
sam,
Die Gedichte und poetischen Beschreibungen aus seinen letzten Lebensjahren
rührten die Leute südlich des Stromes (Kiang-nan).

b

Selber durch die Stürme des Lebens zu Boden geworfen, verstehe ich
durchaus Sung Yü's Klage (in den 九辯 Wên Hsüan Kap. 33,
Bl. 8 r, wo sich auch der Ausdruck 搖落 vom Sturme wie ein
welkes Blatt zu Falle gebracht, findet);
Der talentvolle Dichter ist auch mein Lehrer gewesen.

Voll Sehnsucht blicke ich tausend Jahre zurück und bin ganz tränenzerflossen.
 Vereinsamt gehöre ich einem andern Zeitalter an und bedaure, nicht sein
 Zeitgenosse gewesen zu sein.
 In Kuei-chou (Hupeh) stand sein altes Haus, doch übrig geblieben sind allein
 seine dichterischen Erzeugnisse.
 Ober war die Terrasse mit der Fee, die morgens eine Wolke war, abends
 zum Regen wurde, nur ein Erzeugnis der Phantasie? (vgl. Kao-
 t'ang-fu, W. Hs. Kap. 19, S. 1.)
 (Nein) — alles zusammen mit dem Palaste des Ch'u-Königs ist untergegangen
 und verschwunden,
 Wenn die vorüberfahrenden Schiffer den Ort zeigen sollen, sind sie bis heute
 noch im Zweifel.

c

In Hupeh, wo tausend Wasserläufe von zahllosen Bergen dem Felsentore
 Ching-mên zueilen,
 Steht noch das Dorf, wo die schöne Chao-chün (Wang Ch'iang, Giles B. D.
 Nr. 2148) geboren ward und aufwuchs.
 Nachdem sie den Kaiserpalast einmal verlassen, betrat sie die endlose Gobi;
 Dort liegt ihr von grünem Gras bewachsenes Grab einsam in der Dämmerung
 des gelben Wüstenlandes.
 Nur im gemalten Bilde hatte der Kaiser ihr vom Frühlingshauch umflossenes
 Gesichtchen flüchtig gesehen (bevor er sie dem Sunnenthan zur
 Frau gab),
 Unter leisem Klingen ihrer Gürtelgehänge kehrt ihre Seele in mondhellen
 Nächten vergebens nach dem Kaiserpalaste zurück.
 Durch tausend Jahre ertönt ihr hunnisches Lied auf der P'i-p'a (vgl. Laufer,
 T'oung pao 1914, S. 89, Note),
 In dessen später von der Nachwelt hinzugebichteten Worten ihr Kummer
 und Schmerz zum Ausdruck kommt.

d

Liu Pei (Giles B. D. Nr. 1338), Kaiser von Ssu-ch'uan, spähte nach dem
 Wu-Reiche hinüber und gelangte zur dritten (Wu) Schlucht.
 Auch im Sterbejahre (223 n. Chr.) war er in seinem Palaste zu Yung-an
 (Playfair¹ Nr. 1820).
 In den öden Bergen schweben mir die farbigen Banner des Kaisers vor dem
 Geiste,
 Die Ruinen des Palastes liegen verlassen innerhalb eines Landklosters.
 Wasservögel nisten in den Cypressen des alten Tempels,
 Nur die Greise des Dorfes sieht man an den Jahresfesten im Sommer und
 Winter zum Opfer kommen.

Der Tempel des Chu-ko Liang liegt seit jeher benachbart,
Dem Herrscher und seinem Minister werden gleichzeitig und ohne Unterschied
Opfer dargebracht.

e

Der große Ruhm des Chu-ko Liang ist auf der ganzen Welt bekannt,
Das uns hinterbliebene Bild dieses idealen Ministers läßt die Nachwelt ehr-
furchtsvoll zu seiner reinen Höhe aufschauen.

Obwohl er nach der Dreiteilung des Reiches (vgl. Tung-chien-kang mu
Kap. 14, Bl. 61 v) seine strategischen Pläne nicht ausführen
konnte,

Überragt sein Genie doch das ganze Altertum wie ein Vogel, der die Wolken
durchdringt. (?)

Unter Seinesgleichen zählen wir I Yin und Lü Shang (Giles B. D. Nr. 913
und 1862).

Wenn seine Befehle zur Ausführung gekommen wären, hätte man eines
Hsiao Ho (Giles B. D. Nr. 702) und Ts'ao Ts'an (Nr. 2012) nie-
mals Erwähnung getan.

Das Glück, das sich von der Han-Dynastie abgewendet hatte, konnte am
Ende doch nicht wieder zurückgebracht werden —

So entschlossen sein Geist dazu war, sein Leib erlag den Anstrengungen des
Krieges.

59. 去秋行 Im vorigen Herbst (VIII 40 v).

Im vorigen Herbst, als die Wasser des Fou-Stromes sanken —

Wer war es, der die Lanze im Arme hinausritt?

Bis heute weiß man nicht, wo seine bleichen Gebeine ruhen;

(An der Spitze von) Regimentern und Divisionen zog er aus, und keiner
von allen kehrte wieder.

In der Stadt Sui-chou (Playfair¹ Nr. 6731) blieb nur sein Gouverneursstab
zurück,

Und außerhalb der Stadt die spärliche Bevölkerung von Pa.

Die Geister der Erschlagenen weinen allnächtlich über dem Schlachtfelde

Und lassen die tapfern Krieger im Lager der Wildnis umsonst um sie klagen.

60. 大麥行 Die Gerste (VIII 34 r).

Die Gerste ist verdorrt, der Weizen gelb geworden,

Die Frauen und Mädchen gehn weinend umher, die Männer halten sich
versteckt.

Im Osten bis Chi und Pi, im Westen bis Liang und Yang (vgl. Playfair¹
Nr. 647, 5690, 4203², 8280) —

Wenn man fragt, wer die Sichel führt, so heißt es: die Hu- und die Ch'iang-Barbaren.

Ja, haben wir denn nicht dreitausend Soldaten in Ssu-ch'uan?
Die Führer bedauern schmerzlich, daß diese Zahl bei der Ausgedehntheit
des Gebietes zu gering ist.
Könnte ich nur wie ein Vogel Flügel haben,
Mich auf die weiße Wolke schwingen und in die alte Heimat zurückkehren!

61. 月夜 **Mondnacht** (der Dichter, den Rebellen in Ch'ang-an in die Hände gefallen, gedenkt seiner in Fu-chou (Playfair¹ Nr. 1867) zurückgebliebenen Familie) (III 8 r).

Heute Nacht, wenn in Fu-chou der Mond scheint,
Sieht nur die Gattin ihn, im Frauengemache allein.
In der Ferne denke ich voll Liebe des kleinen Töchterchens,
Daß noch nicht versteht, sich meiner in Ch'ang-an zu erinnern.
Duft entsteigt den von Tau benetzten Flechten, die wie Wolken auf den
Schläfen liegen,
Und das kalte Mondlicht ruht auf dem alabasterweißen Arme.
Wann werde ich wieder außerhalb des leichten Vorhanges lehnen?
Und (wann) wird der Mond (uns) beide bescheinen, auf deren Wangen die
Tränen getrocknet sein werden?

62. 月夜憶舍弟 **In der Mondnacht denke ich meiner leiblichen Brüder**
(V 36 v).

Die Trommeln der Wachttürme unterbrechen den Verkehr der Menschen,
An der Grenze ertönt im Herbst der Schrei einer einzelnen Wildgans.
Der Tau ist von heute Nacht ab weiß (Liki, ed. Couvreur, I, 373),
Der Mond scheint so helle wie in meinem alten Heimatland.
Ich habe Brüder, die alle weit von einander getrennt sind,
Und wir haben kein Heim, wo ich mich nach ihrem Leben oder Tod erkundigen
könnte.

Wenn ich Briefe sende, kommen sie niemals an,
Umsoweniger, als die Waffen noch nicht zur Ruhe gekommen sind.

63. 哀王孫 **Alage um den kaiserlichen Prinzen** (dieses Gedicht bezieht sich auf die plötzliche Flucht des Kaisers Ming-hwang 756 n. Chr., wobei viele Angehörige des kaiserl. Hauses ihrem Schicksale überlassen zurückblieben und von An Lu-shan getötet wurden) (III 6 v).

Auf der Mauer von Ch'ang-an sitzt ein weißköpfiger Rabe,
In der Nacht fliegt er auf das Westtor (Yên-ch'iu-mên) und krächzt,

Dann wendet er sich nach den Behausungen der Menschen und haßt mit seinem
 Schnabel in die Dächer der Paläste,
 Und die in den Palästen wohnenden Großwürbenträger (Liki, ed. Couvr.,
 I, 189) begeben sich auf die Flucht vor den Nomaden (AnLu-shan)
 Die goldene Peitsche zerbricht, und die neun Renner (des Wënti) stürzen
 zusammen;
 Auf die Angehörigen des kaiserlichen Hauses wird nicht gewartet, um ge-
 meinsam zu flüchten.
 Sie tragen das Zeichen ihrer kaiserlichen Abstunft, mit dunkeln Korallen be-
 setzt, am Gürtel.
 Der bedauernswerte Prinz weint an der Wegseite.
 Fragt man ihn, so will er Namen und Zunamen nicht nennen,
 Er spricht nur von seinen Anstrengungen und bittet, als Sklave angenommen
 zu werden.
 Hundert Tage irrt er schon, sich versteckend, im dichten Gestrüpp umher,
 Und sein Leib ist auch ganz von Wunden bedeckt.
 Söhne und Enkel des ersten Kaisers der Herrscherfamilie (Kaoti-Liu Pang)
 zeichnen sich alle durch die Adlernase aus —
 Das Drachengeschlecht ist natürlicherweise von den gewöhnlichen Menschen
 verschieden.
 Die Wölfe haufen jetzt in der Hauptstadt, die Drachen in der Wildnis.
 Der Prinz war so glücklich, seinen kostbaren Leib zu bewahren (sein Leben zu
 retten).
 Er wagt es nicht, lange zu reden und sich auf den Straßen zu zeigen,
 Als kaiserlicher Prinz verweilt er nur einen Augenblick (und berichtet in
 kurzen Worten) (?)
 Gestern nachts wehte mit dem Frühlingswind ein Geruch von Blut und
 Leichen heran,
 Die von Osten (Loyang) kommenden, mit Beute vollbepackten Kameele der
 Rebellen füllen die alte Residenz Ch'ang-an.
 Die kräftigen Söhne des Nordens (Ko-shu-han, Giles B. D. Nr. 980 und seine
 Truppen) bildeten früher eine gute Unterstützung (zu 身 手 vgl.
 Kuwên yuan chien XXIV 23),
 Wie tapfer und entschlossen zeigten sie sich einst, wie albern aber jetzt! (Nieder-
 lage von Ling-pao)
 Ich habe gehört, daß der Himmelssohn den Thron (dem Kronprinzen) ab-
 getreten habe.
 Die kaiserliche Tugend hat sich im Norden die Uiguren dienstbar gemacht.
 Die Uiguren zerschneiden sich zum Zeichen ihrer Treue das Gesicht und bitten
 die Schmach tilgen zu dürfen.

Sei vorsichtig und sprich nicht davon, Fremde könnten dich auspähen.
 Ach, kaiserlicher Prinz, sei vorsichtig und zeige dich nicht!
 Der günstige Einfluß der fünf (Han) Kaisergräber dürfte sehr bald vorüber sein.

64.

Tufu's Gedicht 陪諸貴公子丈八溝 usw. hat zwei Strophen, von denen nur die erste in der Sammlung 唐詩合解, VII 24 verso mitgeteilt ist und daher auch allein von d'Hervey (S. 86) übersetzt wurde; es hätte ihm auffallen können, daß die erste Strophe in der Übersetzung schließt: la pluie va me fournir, sans doute, un sujet pour faire quelques vers. Die zweite Strophe lautet (Tufu II 16 v):

Der Regen kommt und beneßt die Oberfläche der Matten,
 Der Wind stürmt und schlägt gegen den Bug des Schiffes.
 Der rote Rock des Mädchens aus Yüeh (Chekiang) wird naß,
 Die blauschwarz gemalten Augenbrauen der Schönen aus Yen (Chili) ziehen
 sich traurig zusammen. •

Das Untertau zerrt an den Weiden des Ufers, wo es befestigt ist,
 Die Vorhänge werden vom Winde zusammengerollt, und auf den Wellen
 treiben Blüten.

Während des Rückweges schlägt das Wetter zu eisiger Kälte um
 Und am Uferdamme des Kanals ist aus Mitsommer Herbst geworden.

Studien zur Rajputen-Malerei.

Von Hermann Goepf.

In einem Aufsatz im 1. Bande dieser Zeitschrift hat Dr. Coomaraswamy auf die künstlerische wie kulturgeschichtliche Bedeutung der Miniaturen-Malereien aus der Rajputana und den Himalaya-Vorbergen nördlich des Panjāb hingewiesen. Derselbe Forscher hat dann in den im gleichen Jahre erschienenen „Indian Drawings“, Band 2, zum ersten Male eine größere Serie dieser Blätter herausgegeben, denen 1916 das große grundlegende Werk „Rajput Painting“ folgte. Neben einer eingehenden Analyse des Sachinhalts und der ästhetischen Werte versuchte Coomaraswamy auch die Geschichte dieser Malerei wenigstens in den wesentlichsten Umrissen zu erfassen. Seinem Werturteile haben sich seitdem andere Forscher angeschlossen, so Percy Brown (Indian Painting, Calcutta 1918), Petrucci (Burlington Magazine 1916), Kühnel (Miniaturen-Malereien im islamischen Orient 1922), Binyon (Journal R. A. S. 1913). Neuerdings warfen sich dann die indischen Gelehrten auf dieses Gebiet. In den Heften von „Rūpam“ wurde eine Reihe Miniaturen veröffentlicht und erläutert, doch auf ihre geschichtliche Stellung kein neues Licht geworfen. Dieser Mangel ist um so mehr zu bedauern, als die Probleme der Rajputen-Malerei von einschneidender Bedeutung für die Beurteilung der Herkunft der ganzen neueren indischen Malerei sind, eine Frage, die leider bisher fast nur von allgemeineren, oft sehr subjektiven, ästhetischen und kulturpolitischen Gesichtspunkten aus behandelt worden ist.

Coomaraswamy gibt selten Gründe für sein Urteil über Herkunft und Alter der verschiedenen Miniaturenblätter; gelegentlich läßt sich feststellen, daß neben allgemein stilistischen Gründen die Formen der Schrift und der in den Bildern vorkommenden Architektur als Anhaltspunkte benutzt worden sind. Warum er die sonst als chronologisches Hilfsmittel so beliebte Trachtendarstellung in den Bildern fast gar nicht benutzt hat, geht leider aus Coomaraswamy's Ausführungen nicht hervor. Es ist allerdings wahr, daß allein an Hand der in den Rajputen-Malereien vorkommenden Kostüm-Typen eine Chronologie nicht gewonnen werden kann. Gar die häufig vorkommenden Hirten szenen zeigen ebenso wenig Volkstypen wie etwa die Schäferbilder des Kokoto und sind zu chronologischen Zwecken unbrauchbar. Aber schon eine flüchtige Sichtung zeigt die vielen Beziehungen, die diese Trachten mit den am Hofe der Groß-Moguls üblichen verbinden.

Bisher ist die Tatsache zu sehr außer Acht gelassen worden, daß die Rajputen-Staaten trotz ihrer verschiedenen Privilegien in sehr enger Be-

ziehung zu dem Hofe von Delhi und Agra standen. Eine Geschichte dieser Beziehungen ist noch nicht geschrieben worden. Der Versuch Heinrich Blochmanns, „The Hindu Rajas under the Mughal Government“ (Calc. Review 1871) ist nicht über die Geschichte der Raghvāha-Rājas von Amber hinausgediehen. Es wird vielleicht deswegen gut sein, hier die wesentlichsten Tatsachen der Rajputen-Politik der Mogule bis in die Zeit des Kaisers Aurangzib kurz zusammen zu fassen; denn bei dem Auseinanderbrechen des Timuriden-Reiches nach dem Tode dieses Kaisers war der kulturelle Ausgleichungsprozeß zwischen den Muhammedanern und Hindūs schon soweit gediehen, daß wir von dieser Zeit an bis herauf zum Beginn des 19. Jahrhunderts die Moden in den Rajputen-Staaten durchgängig denen am Kaiserhofe folgen sehen können, um so mehr als viele von den großen Rājas in dieser Zeit nicht geringen Einfluß am Hofe ausübten. Abgesehen davon hatte schon die rigorose Politik Aurangzibs auch in Fragen der Tracht die letzten Reste einheimischer Moden unterdrückt.

Verwickelter sind die Verhältnisse in der älteren Zeit. Vor der Herrschaft der Groß-Moguls hatten sich die muselmanischen Herrscher Indiens im allgemeinen mit der Unterwerfung der einheimischen Zemindare begnügt, ohne sich in ihre inneren Angelegenheiten weiter einzumischen. Seitdem aber Kaiser Akbar (1556—1605) das Reich seines Vaters aus einem nationalen Kolonialstaat der Chagatai-Türken in einen Nationalitäten-Staat umgebildet hatte, in dem die Hindū-Fürsten das Gegengewicht gegenüber den oft auffälligen türkischen und persischen Omrah's¹ bildeten, treten diese in engste Beziehungen zum Hofe. Die Staatsverfassung der Rajputen war auf dem aus der Blutsverwandtschaft entspringenden Lehnverhältnis aufgebaut. Es lag im Interesse Akbar's, sie durch ähnliche Bande an sich zu knüpfen. Die ewige Fehde zwischen den verschiedenen Stämmen drängte vor allem die Raghvāha-Rājas von Amber und die Rathors von Bikanir dazu, seine Freundschaft zu suchen und ihm trotz ihres aus Rassenstolz geborenen Widerwillens ihre Töchter zur Ehe zu bieten. Die Rājas Bihārī Lal² und Rāi Singh³ traten in verwandtschaftliche⁴ Beziehungen zu der Dynastie der Groß-Moguls und vor allem Mān Singh⁵ gewann durch diese

¹ Eine Tatsache, die viel zu wenig unterstrichen wird! Akbar's Politik war viel mehr als nur eine solche der Toleranz gegen die Nicht-Muhammedaner. — Die Pathans (Afghanen) waren nach den üblen Erfahrungen Humāyūn's vom höheren Staatsdienste ausgeschlossen worden.

² Rajputana Gazetteer, 1879, II, 136. A'in-i-Akbarī I, 328.

³ Rajputana Gazetteer, I, 183. A'in-i-Akbarī, I, 357 ff.

⁴ Eine Enkelin Bihārī Lal's war die Mutter des Prinzen Khurram; seine Tochter Gattin Akbars. Rāi Singh war mit einer Schwester von Jahāngir's Mutter Jobh Rāi verheiratet.

⁵ Enkel Bihārī Lal's.

Blutsbände am Hofe des Kaisers den allermächtigsten Einfluß neben dem Großwesir Abū'l-Fazl. Die Intrigen um die Thronfolge von Kaiser Akbar's Nachfolger Jahāngir (1605—1628) ließen Mān Singh in Ungnade fallen und an seine Stelle rückte Rāja Bir Singh Deo von Orchā, der auf den Wunsch des Kronprinzen Abū'l-Fazl ermordet hatte, weil er den Versuch gemacht hatte, diesen von der Thronfolge auszuschließen. Nichtsdestoweniger waren die Beziehungen zwischen dem Orchā-Rāja und dem Hofe keineswegs eng. Der Kaiser gestattete zwar dem Rāja die Erbauung des prachtvollen Krishna-tempels zu Mathurā in nächster Nähe der Residenz, den später Kaiser Aurangzib niederreißen ließ,¹ mischte sich aber sonst nicht in die Angelegenheiten der Bundelās. Viel enger waren seine Beziehungen zu den Rājas der Bahārī-Berge nördlich von Lahore. Rāja Sangrām² von Jamū³ und Rāja Bāsū⁴ von Maū und Pathankot, der die Herrschaft über das Land um Rāngrā inne hatte, gehörten zu den einflußreicheren unter den kleinen Zemindārs am Hofe des Kaisers. Ein Aufstand von Rāja Bāsū's Sohn Sūraj Mal, der zu einer langwierigen Belagerung der Zitabelle von Rāngrā durch Shaikh Farid Bukhārī⁵ führte, lenkte die Aufmerksamkeit Jahāngir's noch mehr auf dieses Gebiet, wo er nach einem Besuch⁶ mit der Kaiserin Nūrjahān die Errichtung eines Palastes plante. Die Stadt Dahmari wurde damals zu Ehren der Kaiserin in Nūrpur umgetauft.⁷ Rāja Bāsū's Sohn Jagat Singh⁸ nahm dann unter Jahāngir's Nachfolger Shāhjahān (1628—1659) eine der einflußreichsten Stellen unter den Rājas im Dienste der Groß-Moguls ein. Als Befehlshaber von 14 000 Mann war er einer der Führer der großen Expedition gegen die Usbeken von Balkh. Neben ihm tritt am meisten Rāja Jasvant Singh von Jodhpur hervor, der angesehenste Soldat im Heere des Kaisers. Trotzdem steht in dieser Zeit der Einfluß der Rajputen weit zurück gegenüber dem der Perser, seit die Familie der Kaiserin Nūrjahān⁹ am Hofe die entscheidenden Staatsämter inne hatte. Erst unter der Regierung Aurangzib's (1659—1707) sollte ihre Macht wieder deutlicher fühlbar werden. Die extreme, puritanische Islampolitik des Kaisers möchte zwar

¹ Ma'āsir-i-'Alamgiri. Elliot-Dowson, VII, 184.

² Baqi'āt-i-Jahāngiri. Elliot-Dowson II, 374 et alia.

³ Akbar-Nāmah. Elliot-Dowson, VI, 125ff.

⁴ Es wäre wünschenswert, wenn einmal die Rāj Darshanī (Tavārīkh-i-Rājagān-i Jamūn) von Ganeshdās Bādhrā, Brit. Mus. Dr. 1634 und India Office 507, einer diesbezüglichen Sichtung unterzogen würde!

⁵ Tūz-i-Jahāngiri, 1909, 288.

⁶ Baqi'āt-i-Jahāngiri. Elliot-Dowson, VI, 381f.

⁷ Gazetteer of the Kangra District. 1888—84, I.

⁸ ebda.

⁹ Shāh Jahān's Gattin Muntāz-i-Mahāl war die Nichte Nūr-Jahān's, die eine geborene Perserin war.

die Vermutung aufdrängen, daß gerade unter seiner Herrschaft, die überall die erneute Unterdrückung der Hindūs sah, unter der die großen brahmanischen Tempel im ganzen Lande zerstört¹ wurden, in der die Kopfsteuer für die Ungläubigen² wieder eingeführt wurde, das Hindüelement in der Gesellschaft mehr und mehr zurückgetreten wäre. Tatsächlich ist dem nicht der Fall. Die großen Dekhan-Kriege verschlangen unendliche Soldatenmassen, und am allerwenigsten waren hier die zuverlässigen Truppen der Rajputen zu entbehren; der Kaiser, der sonst die Hindūs unterdrückte, wo er nur konnte, sah sich wohl oder übel genötigt mit ihren größeren Staaten zu paktieren. Der einzige Versuch, die Macht von Jodhpur³ zu vernichten, führte zu einer Krise, die fast den Sturz Aurangzib's mit sich gebracht⁴ hätte. Wesentlich war aber vor allem die Tatsache, daß die ungeheure Überspannung der ganzen Reichspolitik einen großen Teil der Verordnungen des Kaisers nur auf dem Papier stehen ließ.⁵ Es war bei den ewigen Verwicklungen der Dekhan-Politik einfach unmöglich, eine Kontrolle über die Ausführung der Befehle vom Hofe durchzuführen. Während einerseits also die hindüfeindliche Politik des Kaisers das Selbstbewußtsein der Rajputen reizte, brachte sie andererseits eine Förderung des kulturellen Lebens an den Rajahöfen mit sich, besonders auf den Gebieten der Musik, Malerei usw., wo die Künstler durch den Puritanismus des Kaisers vom Hofe verdrängt worden waren und nun an den einheimischen Höfen Stellen suchten. Neben Kāngrā, dessen Rāja Rājrup⁶ den Einfluß, den seine Väter am Hofe besaßen, sich zu wahren verstanden hatte, treten nun Rājauri, Bikanir und Orchā in den Vordergrund. Vor allem Mirzā Rāja Jaisingh war dem Kaiser unentbehrlich, dessen ausführende Hand er in den diplomatischen Verhandlungen mit den verschiedenen Hindüfürsten in- und außerhalb des Mogulreiches war. Der Rāja von Rājauri war der Vater von Aurangzib's Gattin Navāb Bāi.⁷ Orchā endlich war seit dem Bundela-Kriege⁸ (1635) in ein ziemlich enges Verhältnis zu den Moguls getreten, da der Rāja Dohi Singh nicht in der Lage war, sich aus eigener Kraft zu halten und dauernd Unterstützung gegen seine eigenen Angehörigen von seinen Verbündeten brauchte. Jodhpur und Udaipur dagegen standen in einem mehr oder weniger feindlichen Verhältnis zu dem Hofe, seitdem Aurangzib versucht hatte, Jasvant Singh's Sohn Ajit Singh gefangen zu nehmen und zu be-

¹ Jadunath Sarkar, *History of Aurangzib*, Calcutta 1912, III, 301 ff., 319 ff.

² ebda., III, 305 ff.

³ Rajputenkrieg, seit 1679.

⁴ Aufstand des Prinzen Akbar 1681 zu Ajmir. — Vgl. für beides ebda., III, 365 ff.

⁵ Vor allem in seinen letzten Jahren.

⁶ Ma'āfir-al-Umarā, II, 277–81.

⁷ Jadunath Sarkar, *History of Aurangzib*, I, 61–63.

⁸ ebda., I, 14 ff.

seitigen. Nichtsdestoweniger konnten auch sie sich nicht den allgemeinen, ausgleichenden Strömungen in der Kulturbewegung der Zeit entziehen. So bedeutet die Zeit Aurangzib's gerade eine derjenigen Perioden der indischen Geschichte, in der sich Hindū- und moslimische Kultur am meisten verbunden haben.¹ Sie ist die Zeit, die der äußeren Erscheinung des indischen Lebens das moderne Gepräge gegeben hat. Die folgenden Zeiten haben wohl an dieser Entwicklung weiter gebaut, aber tatsächlich wenig einschneidende Veränderungen mehr gebracht. Das Auseinanderbrechen des Mogulreiches löste ja die Beziehungen der Rājputen zum Hofe von Delhi nicht, sondern veränderte sie bloß, und gerade jene höchste Blüte, die die Regierung Savāi Jai Singh's II.² von Amber-Jaipur in der Rājputen-Geschichte des 18. Jahrhunderts bedeutet, steht im engsten kulturellen Austausch mit dem Hofe des Mogulkaisers Muhammad Shāh (1718—1748).

Bei der Beurteilung dieser Beziehungen muß man die große Bedeutung im Auge behalten, welche die vielen ehelichen Verbindungen zwischen den Rājputen-Dynastien und dem Mogulhofe brachten. Die Hindūprinzessinnen brachten einen großen eigenen Hofstaat mit: Dienerinnen, Tänzerinnen, Musikantinnen usw. Da nun seit den Zeiten Akbar's immer neue Rājputen-Prinzessinnen in dem Harem der Groß-Mogule Aufnahme fanden, Prinzessinnen, deren mächtige Verwandtschaft eine weit gehende Rücksichtnahme verlangte, so war es nicht zu verwundern, daß sie im allgemeinen ihre Sitten und Gebräuche beibehielten³ und daß dadurch allmählich der Harem der Mogulkaiser in seinen Gewohnheiten weitgehend gemäß den Sitten der Hindūs umgeformt wurde. Um so mehr, als die Lebensweise der moslimischen Frauen am Kaiserhofe schon durch die ständigen Einheiraten von Hindūmädchen auch in die Familien der großen Omrahs weitgehend hinduisiert war, und die Unterschiede nicht mehr so sehr solche der Kultur als des Glaubens geworden waren. Mancherorts gingen die Angleichungen so weit, daß selbst Mohammedanerinnen in reine Hindūfamilien einheirateten,⁴ was in früheren Zeiten eine Unmöglichkeit gewesen wäre. Das brachte mit sich, daß, während die Männertracht sich im ganzen Lande nach der des Hofes richtete, andererseits die alte moslimische Frauentracht seit der Zeit Kaiser Akbars vollständig von der der Hindūfrauen verdrängt wurde, mit Ausnahme einiger weniger Kleidungsstücke, welche ihrerseits wieder durch die Dekrete der Kaiser auch bei den Hindūfrauen zwangsweise eingeführt wurden.

¹ Vgl. dazu vor allem die anschaulichen Schilderungen in Manucci's *Storia do Mogor*.

² *Rajputana Gazetteer*, II, 135 ff.

³ *Jodh Bāi Marham-az-Jamānī* konnte selbst ihren heimischen Kult im Benāna weiter pflegen. — Vgl. andererseits auch die Übernahme der Rājputensitte, den König gegen Gold usw. zu wiegen, seit der Zeit Akbars. *Bābīshāhnāmāh* I, 248. ⁴ *Bābīshāhnāmāh*, I, 57.

Bis in die ersten Jahre der Regierung Kaiser Akbars herrschte am Hofe der Groß-Moguls die zentral-asiatische Tracht, wie wir sie aus den Malereien der Schule von Herat kennen. Daneben machten sich unter Kaiser Humāyūn persische Strömungen vom Hofe des Shāh Tahmāsp geltend.¹ Mit dem Einsetzen der Reformen Akbar's begann sich auch die Mogul-Tracht vollständig zu ändern. Herrschend wurde von nun an als das typische Kleidungsstück die Takauchīnah,² welche schon vorher in Indien allgemein getragen wurde und zwar unter der linken Schulter geschlossen, während der Verschuß bei den Muhammedanern auf der rechten Seite war, eine Sitte, die von da an im Mogulreiche üblich blieb und die späterhin noch Niccolao Manucci³ ausdrücklich erwähnt. Die Takauchīnah hat sich im Laufe der Zeit nur wenig verändert. Unter Jahāngīr bekam sie beiderseits am unteren Rande Zipfel.⁴ Ihre Länge wechselte langsam im Laufe der Zeit und reichte seit der Zeit Muhammad Shāh's bis zu den Knöcheln.⁵ Sehr viel rascher änderte sich die Mode der Kopfbedeckungen. Unter Akbar treten zwei verschiedene Formen auf, ein mit schmalen, dunkeln Bändern umwickelter flacher Turban,⁶ der wahrscheinlich bei den Uzbeken⁷ in Mode gekommen war und ein zweiter, etwas steilerer,⁸ dessen Form sich den in den schiitischen Staaten des Dethān's⁹ üblichen annäherte. Unter Jahāngīr glich er sich in seiner Erscheinung mehr den in Persien zur Zeit Shāh 'Abbās des Großen üblichen an.¹⁰ Als durch die langen Dethan-Kriege viele Emire von Ahmadnagar und Bijāpūr in den Dienst des Groß-Moguls übertraten, als Sultan Khurram, der spätere Kaiser Shāh Jahān, selbst das Oberkommando auf dem südlichen Kriegsschauplatz führte, begannen sich die Typen der Turbane mehr und mehr wieder der Form des Dethan anzunähern, anfangs noch flacher, gebrochener, in den späteren Jahren des Kaisers rundlicher.¹¹ Seit den Feldzügen Aurangzīb's begann sich der Dethan-Turban vollständig einzubürgern, anfangs in einer in der Seitenansicht fast rautenförmig wirkenden Variante,¹² seit der Zeit Bahādur Shāh's

¹ Trachten der älteren Moghul-Zeit sind sehr hübsch zusammengestellt in den Handmalereien von Vobr. pict. A 117 der Preussischen Staatsbibliothek.

² Min-i-Akbari, I, 88.

³ Storia do Mogor, 1907, II, 122.

⁴ Vgl. Libr. pict. A 117, fol. 18b, et alia.

⁵ Abb. 5.

⁶ z. B. Kühnel, Miniaturen-Malerei im islamischen Orient, 1922, Fig. 117.

⁷ Vgl. die Miniaturen der Buchara-Schule bei Martin, Miniature Painting.

⁸ Siehe z. B. im Razm-Namah.

⁹ Kühnel, Abb. 104.

¹⁰ Tūzūf-i-Jahāngīrī, transl. by Rogers and Beveridge, London 1909, frontispiece. Sattar Rheimi Indische Miniaturen, Tafel 18.

¹¹ Sattar Rheimi, Tafeln 16, 32.

¹² Siehe die Manucci-Handschr. in der Bibliothèque Nationale, Paris.



Abb. 1. Liebespaar mit Dienerin. Zeit Jahāngir's. Aus einer 1676 vom Großen Churfürsten zu Amsterdam gekauften Handschrift, jetzt Preussische Staatsbibliothek, Berlin, libr. pict. A 11, fol. 25.



Abb. 2. Tōḍī Rāgini. Aus derselben Handschrift, fol. 28.



Abb. 4. Malkauśa Rāga. Orcha, Anfang des 18. Jahrhunderts. (Aus: Coomaraswamy, Rajput Painting, vol. II, pl. 8 A.)

endlich, da der Einfluß der Sūbadāre des Dekhan anfang die Politik des Hofes von Delhi zu beherrschen, in der üblichen spizen Form.

Die Frauentracht dagegen zeigt bedeutend stärkere Veränderungen. Auch hier begann unter Akbar's Regierung die Hindū-Mode die alte Mogultracht zu verdrängen, seit die Prinzessinnen von Amber und Jodhpur kaiserliche Gemahlinnen geworden waren. Der heute im Besitze des Mahārāja von Jaipur befindliche, im Auftrag Akbars von bekannten Malern illuminierte Codex des Razmnāmah¹ gibt uns ein anschauliches Bild der Tracht dieser Prinzessinnen mit ihrer auffallend weit herabreichenden Chōli (Zäckchen). Unter Jahāngir läßt sich diese Tracht nicht mehr nachweisen; an ihrer Stelle treten drei andere Formen der Hindū-Frauentracht auf. Die Chōli kommt in zwei neuen Formen vor, die eine bedeutend kürzer, mit einem gefältelten Kragen um den Halsausschnitt,² die andere mit dreieckigen, wagerecht gefalteten Einsätzen über den Brüsten.³ Die Vermutung liegt nahe, daß sie verschiedener Herkunft sind, ohne daß es bisher möglich ist, dies sicher nachzu-

¹ Th. H. Gendley, Memorials of the Jeypore Exhibition 1883, vol. IV: The Razm-Nama. — A'in-i-Akbarī, I, 108.

² Abb. 1, links; 2.

³ Coomaraswamy, Rajput Painting, II, pl. 29.

weisen; trotzdem sprechen mancherlei Gründe dafür, daß die erstere die in Kāngrā übliche war, die letztere möglicherweise die in Jamū. Die dritte Mode endlich zeigt einen langen Rock mit langen Ärmeln, zu dem auch von den Hindūfrauen schon damals Hosen getragen wurden, mit tiefem Brustausschnitt, der auch hier von einem gefälteten Kragen eingefasst wurde.¹ Sie läßt sich anscheinend nicht auf irgend welche Trachten der Moguls zurückführen, kommt aber schon in den frühesten Miniaturen von Jamū² vor. Es liegt die Vermutung nahe, daß dieser Rock dort in der Zeit der Sūr-Dynastie eingeführt wurde, die zeitweilig Jamū beherrschte³ und eine indische Weiterentwicklung der Moden der Timuriden-Zeit ist, wie sie aus den Miniaturen des Agha Mirak bekannt sind. Dazu wurde gelegentlich an Stelle des Sari ein kürzeres Kopftuch⁴ getragen, wahrscheinlich auch in Anlehnung an ältere persische Moden. Auffallend ist für diese Zeit ein eigentümlicher Kopfschmuck von runder Form mit einem spitzen Knopf, der links vom Scheitel im Haar über der Tika getragen wurde.⁵ Unter der Regierung Shāh-Jahān's kommen diese Trachten fast alle außer Mode, nur die letztgenannte mit dem langärmeligen Rock bürgerte sich allgemein am Mogulhofe wie bei einem großen Teil der Rājputen-Höfe,⁶ seit Aurangzib auch in der Rājputāna ein. Darunter wurde vielfach, aber nicht immer eine kurze, ganz schlichte Ghōli getragen;⁷ unter Aurangzib fiel sogar vielfach diese weg.⁸ Dagegen wurde sie seit der Zeit Muḥammad Shāhs wieder allgemein unter dem Rock getragen, dessen Gürtel seit den Tagen Aurangzibs immer höher hinauf-rutschte, bis anfangs der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts jene aus den klassischen Kāngrā-Miniaturen aus der Zeit Rāja Sanjār Chānd's⁹ bekannte Frauentracht¹⁰ sich daraus entwickelte. Der Gebrauch, Hosen zu tragen, hat sich dagegen bei den Hindūfrauen der höheren Klassen erst in den späteren Jahren Shāhjahān's und Aurangzibs eingebürgert, nachdem verschiedene Dekrete beider Kaiser sie dazu gezwungen hatten.¹¹ Es ist daher nicht angängig, unbedingt aus dem Gebrauch von Hosen bei Frauen in den indischen Miniaturen auf ihre Eigen-

¹ Abb. 1, rechts. Coomaraswamy, pl. 27 A; Wangtā Padābali, 1915, p. 115. Museum für Völkerkunde, Berlin I C 24352, vgl. meinen Aufsatz im Cicerone 1923, Abb. 2.

² Vgl. das sehr altertümliche Blatt im Museum für Völkerkunde zu München, 13-92-13.

³ Tārīkh-i-Shēr-Shāhī. Elliot-Dowson, IV, 415.

⁴ z. B. auf dem Münchener Miniaturenblatt.

⁵ z. B. Abb. 1. — Cicerone, Abb. 2.

⁶ Sartar Rheiiri, Indische Miniaturen, Fig. 35. — Jaipur, Mitte 18. Jahrhundert.

⁷ Kühnel, Abb. 125.

⁸ Sartar Rheiiri, Indische Miniaturen der islamischen Zeit, Fig. 33, 43.

⁹ Gazetteer of the Kangra District 1883—84. Ujjalun, Aus dem westlichen Himalaya, 1884.

¹⁰ Abb. 3.

¹¹ Kalimat-i-Tanhibat, cit. J. Sartar, History of Aurangzib, III, 105f., et alia.

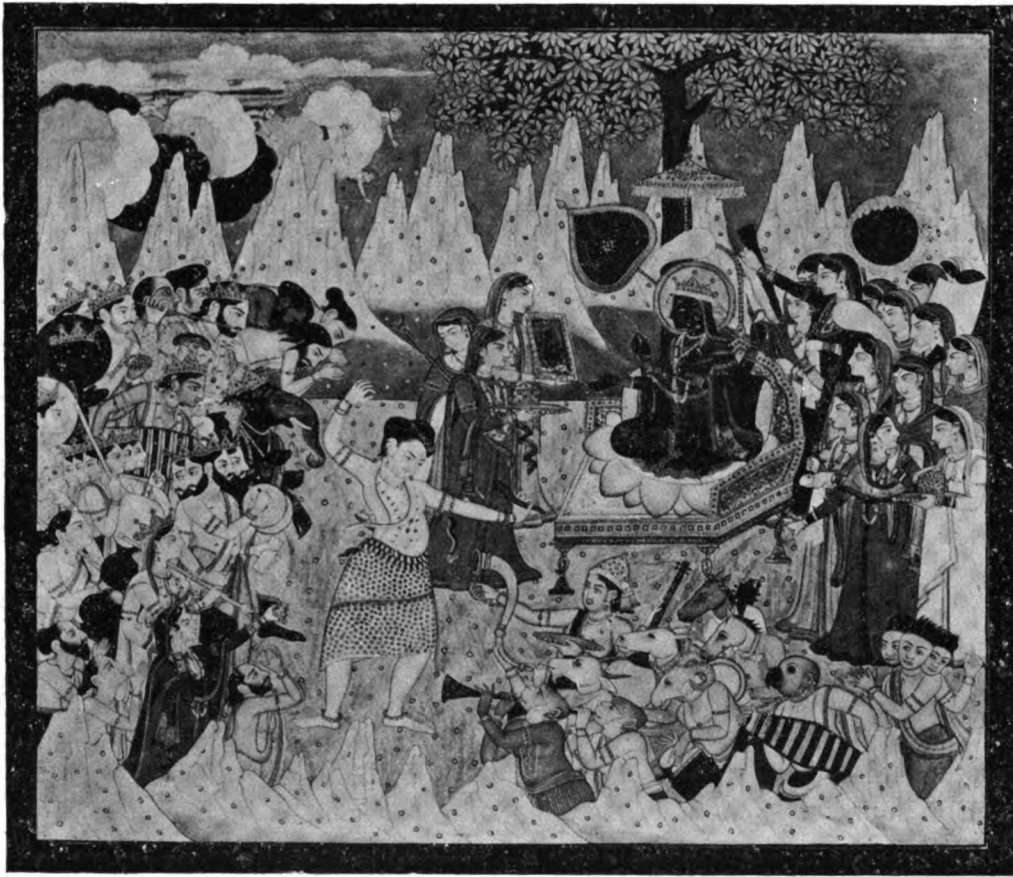


Abb. 3. Tanz S'ivas, nach dem S'iva Pradosha Stotra.
Rangra, Anfang des 19. Jahrhunderts. Sammlung Coomaraswamy. (Vergl. D. 3. I.)

schaft als Muhammedanerinnen zu schließen. Es kommen sogar Darstellungen von Aparas, indischen Göttinnen, wie Devī, von den Gōpīs¹ in dieser angeblich muhammedanischen Tracht² seit der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts vor. Es ließen sich natürlich noch viele Unterschiede in der Tracht an den Höfen von Dehli und den Rājputen-Residenzen in den verschiedenen Perioden nachweisen, aber die bisher aufgeführten werden wohl für den Zweck dieser Studie genügen.

Wenden wir nun einmal diese an Hand von Porträts und datierbaren Miniaturen-Blättern gewonnenen Grundzüge der indischen Trachtenge-

¹ Coomaraswamy, Rajput Painting, vol. II, pls. 27A, 44, 65, 70A, 71A.

² Kühnel, p. 68. — Grünwedel (Berliner Museen, Berichte aus den preussischen Kunstsammlungen, 1920, p. 175f.)

schichte auf die chronologischen Ansätze von Coomaraswamy an — siehe „Rajput Painting“ —, so ist man vor allem geneigt, die große Rāgmālā-Serie,¹ die Coomaraswamy für die Mitte des 16. Jahrhunderts ansehen möchte, in den Anfang des 18. Jahrhunderts zu verlegen. Die Frauentracht steht im Widerspruch mit der uns aus dem Jaipur des 16. Jahrhunderts bekannten und die Turbane der Männer zeigen Formen, die nur der Zeit zwischen den letzten Regierungsjahren Aurangzib's und dem Anfang der Regierung Muḥammad Shāh's angehören können. Da uns gerade für diese Zeit die Malerei von Jaipur sehr wohl bekannt ist, ist es vollständig unmöglich, daß diese verhältnismäßig primitiven Miniaturen aus Jaipur stammen können. Coomaraswamy hat an anderer Stelle (Art in America) selbst die Vermutung, allerdings ohne weitere Begründung, ausgesprochen, daß die Heimat dieser Miniaturen Orchā sein könnte. Das hat allerdings bedeutend mehr Wahrscheinlichkeit für sich. In das 16. Jahrhundert wird man mit Sicherheit wohl nur jene Handschrift in sogenanntem „Mixed Mughal and Rajput Style“ setzen können, aus deren Illustrationen zu der Rasikapriyā des Kesavadas je ein Blatt in „Rajput Painting“² und in der Übersetzung von Vidyaapati Thākur's „Vangīya-padāvalī“³ veröffentlicht worden ist. Diese lassen sich nicht nur durch ihre Datierung, sondern auch durch ihre Trachten sicher für die Zeit Akbar's ansehen.

Die anderen Datierungsunsicherheiten beziehen sich auf die früheren Malereien der Bahārī-Schule.⁴ Betrachtet man diese unter dem Gesichtspunkt der Tracht, dann muß unter den veröffentlichten Blättern als das älteste wohl das in Tafel 29 publizierte gelten, an das sich dann die Rāmāyana-Serie, Taf. 21—23, anschließt. In ihre Nähe wird man auch die Rāgmālā-Serie in Libr. pict. A 11 der preussischen Staatsbibliothek, aus dem Besitze des Großen Kurfürsten setzen müssen.⁵ Alle diese Miniaturen zeigen jene eigentümliche Chōliform, wie sie uns aus den Mogul-Miniaturen aus der Zeit Jahāngir's bekannt sind. Der dritte Typ der Frauentrachten aus der Zeit Jahāngir's kommt dann in den Miniaturen der Nāhikā-Serie auf Tafel 17 A u. B vor und diese beiden machen es wahrscheinlich, daß diese Trachtentypen eben nach Jamū zu lokalisieren sind. Schon die nächstspäteren Miniaturen zeigen eine einfache glatte Chōli,⁶ aber auch unter ihnen kommt noch der oben aufgeführte Kopfschmuck vor; darunter sind auch schon Blätter aus Rāngrā.⁷ Daran zeitlich

¹ pls. 1—3. Abb. 4.

² pl. 18A.

³ p. 88.

⁴ Bahārī („Vergland“)-Schule, die Malerei in den Vorbergen des Himālaya von Kāśhmīr bis Garhwal.

⁵ Abb. 1 und 2.

⁶ Coomaraswamy, pls. 26.

⁷ pls. 49A u. B.

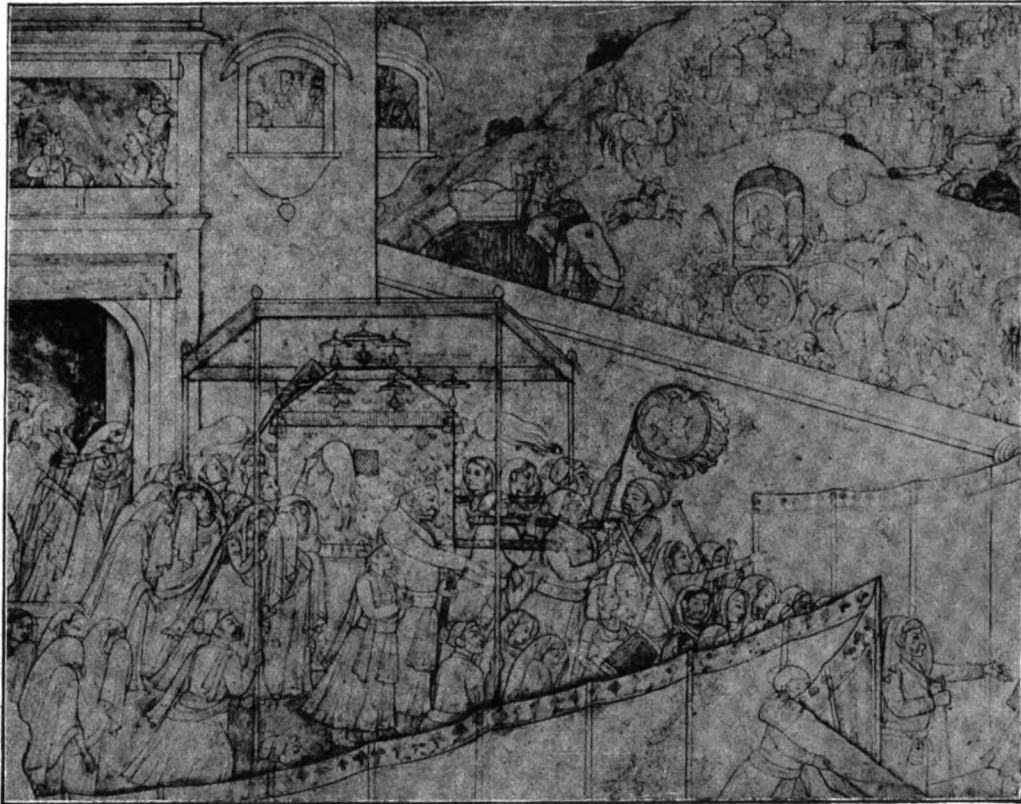


Abb. 5. Brautprozession der Damayanti.

Kangra, Ende des 18. Jahrhunderts. Sammlung Coomaraswamy. (Vergl. D. 3. I.)

sich anschließend wird man wohl auch jene Blätter größten Teiles krishnai-tischen Sachinhalts (Tafel 26 a, 28 a, 30, 31, 32 a, einige Blätter im Besitz des Völkertunde-Museums in München 13.—2.—7 u. 13.—2.—13.) anreihen müssen. Sie bilden den Übergang zu den früheren Phasen des klassischen Bahārī-Stiles¹, der seine höchste Blüte zu der Zeit erreichte, wo in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Rāja Sansar Chand vorübergehend die Katoch-Rājputen zu einem geeinten Reiche zusammen faßte, das aber noch unter seiner eigenen Regierung den Sikh zum Opfer fiel.

Es läßt sich so auch an Hand der Tracht in großen Linien eine Entwicklung im Stile der Rājputen-Miniaturen nachweisen. Auffallend ist jedenfalls, daß ihre frühesten Stücke stilistisch in bedenkliche Nähe zu gewissen Miniaturen der Mogul-Schule rücken. Doch sind die ältesten Rājputen-Miniaturen ihnen gegen-

¹ Abb. 5.



Abb. 6. Der Großmogul
Muhammed Shah, 1719—1748.
Museum für Völkerkunde, Berlin,
I C 24340, fol. 19a.

über auffallend ungeschickt in der Darstellung, an so kühne Sujets sie sich auch heranwagen. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts beginnt sich ein selbständiger Stil zu entwickeln, der schon die charakteristischen Eigentümlichkeiten der späteren Rājputen-Kunst zeigt: Die eigentümlich reliefartige Darstellung, der lebendige Rhythmus der Linien, die den Ausdruck und die Bewegung der Figuren in eigenartiger Weise weiter führen, die starke selbständige Betonung der Wirkungen des Linienverlaufes und der Raumverteilung, die Tendenz, überall das stärkere innere Erleben, den Ausdruck einer naturalistischen Darstellung gegenüber in den Vordergrund zu schieben. Schon die Bahārī-Miniaturen des zweiten Stiles zeigen trotz ihrer technischen Unbeholfenheit diese Merkmale.

Daneben weist auch der Kanon der Körperdarstellungen eine ganz charakteristische Entwicklung auf. Die Figuren des 16. Jahrhunderts sind bedeutend untersehter, kürzer als die der späteren Zeit, die Köpfe auffallend groß, die Stirn fast senkrecht; der Kopf bildet fast ein Rechteck mit der einen Ecke am oberen Stirnansatz.¹ Im Verlauf des 17. Jahrhunderts wird die Stirn fliehender,² werden die Figuren schlanker. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird die Kopfform derartig spitz, daß man sie fast in ein Rechteck projizieren könnte, dessen Ecken nicht etwa mit Kinn und oberem Stirnansatz, sondern mit Nase und Scheitel zusammen fallen.³ Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts tritt dann wieder eine Tendenz zu einer mehr naturalistischen Darstellung des Kopfes ein. Diese eigentümliche Entwicklung der Kopfproportionen ist aber der Rājputen-Kunst mit der gleichzeitigen Mogul-Malerei gemeinsam. Wir haben hiermit ein zweites, wenn auch weniger zuverlässiges Hilfsmittel für die Chronologie der Rājputen-Malerei. Wenn wir es z. B. wieder auf die oben schon genannten Rāgmālā-Serie anwenden, so kommen wir zu den gleichen chronologischen Ergebnissen. Man beachte die Ähnlichkeit der Kopfformen bei Coomaraswamy, Taf. 3,⁴ mit dem hier ab-

¹ Vgl. z. B. Razm-Nāmah.

² Vgl. Abb. 1, 2, 7.

³ Vgl. Abb. 4, 6.

⁴ Abb. 4.

gebildeten Portrait des jungen Kaisers Muhammad Shāh,¹ die uns auch hier wie dort zu einem Ansaß in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts führen. Dies ist um so bemerkenswerter, als diese Erscheinungen im Rānon sich als vollständig unabhängig von der sonstigen stilistischen Entwicklung der Rājputen-Schulen oder der verschiedenen Zweige der Mogul-Malerei erweisen. Es ist sicherlich möglich diese Beobachtungen noch weiter



Abb. 7. Rādhā-Kṛṣṇa. Jamū, zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts. Der ältere reine Bāhārī-Stil. (Aus: „Rajput Painting“, vol. II, pl. 30.)

auszuführen, leider steht aber dem Verfasser unter den heutigen ungünstigen Verhältnissen nicht genügend Material zur Verfügung. Im Ganzen wird man sich für das 18. Jahrhundert den Ansätzen Coomaraswamy's anschließen dürfen, wenn auch vielleicht viele der Miniaturen 20—30 Jahre jünger sein werden, als er sie glaubt datieren zu müssen.

Was ergeben sich daraus für Schlüsse für die Geschichte und Stellung der Rājputen-Kunst? Es kommen Rājputen-Malereien, soweit bisher bekannt, nur an denjenigen Hindū-Höfen vor, welche in engen Beziehungen zum Groß-Mogul-Hofe gestanden haben. Unter diesen scheiden Jodhpur und Udaipur eigentümlicherweise aus. Das erklärt sich leicht dadurch, daß diese beiden Staaten in einem mehr oder weniger ablehnenden, ja feindlichen Verhältnis zum Mogul-Hofe gestanden und sich nur unwillig der Oberherrschaft der Kaiser von Delhi gefügt haben. Noch mehr! Die frühesten Rājputen-Malereien treten immer erst zu der Zeit auf, wo die Beziehungen zwischen den jeweiligen Rājputen-Zentren und dem Mogul-Hofe sehr enge geworden waren. Bikanir mag außer acht gelassen werden; die bisher von dort bekannt gewordenen Stücke genügen leider nicht, weitere Schlüsse zu ziehen. Die ältesten sicher datierbaren Rājasthānī-Malereien gehören der Zeit Kaiser Akbar's an und zeigen eine auffallende Ähnlichkeit in ihrer Manier mit den gleichzeitigen Malereien der Razm-Nāmā-Handschrift. Es ist sehr wahrscheinlich, wenn auch vorderhand noch nicht sicher nachweisbar, daß diese Malereien in enger Beziehung stehen zu Akbar's Freund Rāja Mān

¹ Abb. 6.

Singh, der auch sonst als Förderer von Kunst und Musik auftritt.¹ Allerdings wird er nirgends als Mäcen der Malerei genannt. Die vermutlich aus Orchā stammenden Miniaturen dagegen gehören der Zeit um 1700 an, wo nach den Bundelā-Kriegen Orchā in größere Abhängigkeit vom Hofe von Delhi getreten war. Die ältesten Pahārī-Miniaturen stehen in engsten Beziehungen zur Kultur der Zeit Kaiser Jahāngir's, gerade jener Zeit, wo Rāja Sangrām am Hofe weilte, wo die Ratoch-Dynastie von Rāngrā in engere Beziehungen zum Hofe zu treten anfang, wo der Kaiser selber in den Bergen von Rāngrā weilte. Nun treten unter den Pahārī-Malereien auch Miniaturenblätter auf, die viele Annäherungen an den Stil der Mogul-Miniaturen vom Hofe Shāhjahān's und Aurangzib's zeigen.² Das ist eben die Zeit, da Jagat-singh und Rāj-rūp ihre einflußreichen Ämter im Heere der Mogul bekleideten. Das alles legt die Vermutung nahe, daß die Rājputen-Malerei zum größten Teil kein selbständiges Produkt, sondern unter dem Einflusse des Mogul-Hofes entstanden ist. Wir wissen an Hand literarischer Nachrichten von den Rājputen-Malereien nichts. Der einzige Fall aber, wo wir einen Rājputen-Maler kennen und die Geschichte seiner Familie zurückverfolgen können, führt uns in derselben Richtung. Der berühmte Mōlā Rām führt seinen Stammbaum auf zwei Hindūmaler zurück, die unter Aurangzib mit Sulaimān Shihōh aus der Gangesebene in die Berge des Garhwal-Staates von Ś'rīnagar geflüchtet waren.³ Allerdings wird man kaum behaupten können, daß die Rājputen-Malerei ein Ableger der Mogul-Kunst gewesen wäre. Die neueren Forschungen haben gezeigt, daß die Mogul-Malerei nicht etwa, wie man früher glaubte,⁴ ein landfremder Ableger der persischen Kunst sei, sondern eine eigenartige Weiterentwicklung der uns an sich fast unbekannten indischen Malerei der vorausgehenden Jahrhunderte,⁵ die unter der Protektion der Mogul-Kaiser anfangs von persischen, später seit der Zeit Jahāngir's sehr stark von europäischen Kunstanschauungen beeinflusst,⁶ ihre ihr eigentümlichen Formen entwickelte. Vermutlich wird man die Rājputen-Malerei auf jene indischen Schulen zurückführen müssen, welche der Mogul-Kunst vorhergingen und ihre Grundlage bildeten, und welche noch durch Jahrhunderte neben ihr herliefen. Diese ihre späteren Entwicklungen sind wahrscheinlich identisch mit gewissen Richtungen des sogenannten „Mixed Mughal and

¹ Coomaraswamy, Arts and Crafts in India and Ceylon, 1911.

² Coomaraswamy, pls. 43, 44, 48.

³ Mufandi Lal, Some Notes on Mola Ram, (Rūpam, No. 8, Oktober 1921). — Des Verfassers Hypothesen zur Tracht in den Pahārī-Miniaturen werden wohl kaum zu halten sein.

⁴ Sehr typisch E. Blochet, in Gazette des Beaux-Arts, 1897.

⁵ E. Bredenburg, The Continuity of Pictorial Tradition in the Art of India, (Rūpam, No. 1 u. 2).

⁶ L. Binjon und T. B. Arnold, The Court Painters of the Grand Moguls, London 1921, p. 37 ff.

Rajput Style“. Wie aus Bernier¹ hervorgeht und wie uns die Herkunft so mancher Handschrift² bezeugt, machte die Kunst des Mogul-Hofes nur einen kleinen, wenn auch den bedeutendsten Zweig der indischen Malerei aus und neben ihr arbeiteten über das ganze Land zerstreut überall Maler als Handwerker, deren künstlerische Leistungen wohl auf einem ziemlich niedrigen Niveau gestanden haben müssen. Zu ihnen werden wir auch jene Künstler zu rechnen haben, von denen die spätere Rājputen-Kunst ausgegangen ist. Wir haben um so mehr Grund dazu, als ein Vergleich der früheren Malereien dieses primitiven Mogul-Stiles mit den ältesten Rājputen-Miniaturen und den Malereien des 16. und 17. Jahrhunderts aus Birbhūm in West-Bengalen³ einen gewissen ähnlichen Grundtyp ergibt, der älter sein muß, als die Mogul-Kunst und trotz aller sehr weitgehenden Verschiedenheiten wohl zurückgeführt werden kann bis auf jene Miniaturen aus bengalisch-buddhistischen Manuskripten der Pāla-Dynastie, die für uns vorderhand die einzigen tatsächlich erhaltenen Zwischenglieder zur alten indischen Malerei darstellen — denn an literarischen Überlieferungen ist ja kein Mangel. — In dieser Kunst haben wir wohl die Wurzel der Rājputen-Malerei zu suchen. Wir dürfen kaum annehmen, daß letztere schon vor den Zeiten der Moguls selbständig bestanden hat. Überhaupt sieht es nicht aus, als ob die Malerei in jenen Zeiten eine angesehenere Rolle gespielt hätte. Die Moguls haben die Liebhaberei für Miniaturen aus Zentral-Asien mitgebracht und wir dürfen wohl annehmen, daß die Hindū-Rājas, die sicherlich oft genug bei der kritischen Besprechung von Bildern in den Hofversammlungen⁴ dabei waren, Geschmack an dieser Liebhaberei gewonnen haben und so veranlaßt wurden, in ihrer Heimat die einheimischen Künstler mit Aufträgen zu versehen. Die Rājputen-Malerei würde demnach eine rein indische Entwicklung der indischen primitiven Handwerkmalerei, wie sie vor der Mogul-Herrschaft anscheinend üblich war, darstellen, wie die Mogul-Malerei eine weitere Entwicklung derselben Kunst unter starkem euronäischem Einfluß bedeutete.

¹ Bernier Travels, ed. Constable, 1891, p. 256.

² z. B. Preussische Staatsbibliothek, No. 830a des Hdschr.-Katalogs, aus Ujjarāt; nicht von Behāūd, sondern zur Akbar-Schule gehörig!

³ Dinesh Chandra Sen, Vanga Sahitya Parichaya, Calcutta 1914.

⁴ Vgl. The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Mogul 1615—1618, ed. Foster, London 1899, pp. 386—387.

THE ARHATS IN CHINA AND JAPAN.

By M. W. DE VISSER.

Chapter III.

THE SIXTEEN AND EIGHTEEN ARHATS.

A. In India.

§ 1. *The Sixteen Great Arhats to whom the Buddha entrusted the Law according to the Fah-chu-ki (法住記).*

The book on which the belief in the Sixteen Arhats is based belongs to the miscellaneous works of the Canon. It is entitled "*Record on the abiding of the Law (in this world), explained by the Great Arhat Nandimitra*" (大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記); we henceforth shall cite it as *Fah-chu-ki*.

Here we refer the reader to the complete translation of this interesting treatise, given by the Professors LÉVI and CHAVANNES in their splendid paper entitled "*Les seize Arhat protecteurs de la Loi*".¹

The *Fah-chu-ki* (NANJŌ, Nr. 1466) was translated in A. D. 654 by the famous pilgrim HÜEN-TSANG. It begins as follows. "The following tradition is heard. During the 800 years after the Bhagavat's Parinirvāṇa there was in the capital of King Prasenajit (勝軍王) of the country of Sīṃhala (*Ceylon*) an Arhat, Nandimitra by name".²

This Arhat explained to a large crowd of monks and nuns, how "*the Buddha, when about to enter Parinirvāṇa, entrusted the Supreme Law to Sixteen Great Arhats and their 'relatives' (followers) (十六大阿羅漢并眷屬等)*"³ ordering them to protest and maintain it and to prevent its being extinguished".

"Moreover he (the Buddha) ordered them to produce themselves with the distributors of gifts 'a real field of felicity' (眞福田) and to cause those donators to obtain 'the reward of the great fruit' (大果報).

Then the crowd asked the names of those Sixteen Great Arhats, whereupon Nandimitra answered as follows.⁴ "Their names are:

1. *Pinḍola Bharadvāja*, 賓度羅跋囉惰開.⁵
2. *Kanakavatsa*, 迦諾迦伐蹉.

¹ Journal Asiatique, 1916.

² NANJŌ, Nr. 1466, p. 16a (Great Japanese Tripiṭaka of Leiden).

³ LÉVI and CHAVANNES l. l. translate 眷屬等 by "leur entourage".

⁴ These names etc. are also found in the 大明三藏法數 (NANJŌ, Nr. 1621), Ch. 45, p. 298 (New Japanese edition of the Tripiṭaka) s. v. Sixteen Great Arhats; there this passage is referred to, and the Chinese translation of the names, if there is any, is given.

⁵ *Pinḍola* is translated by 不動 "not moved", "immovable", and *bharadvāja* into 捷疾, "prompt, quick"; the former is said to be his personal name, the latter his surname.

3. *Kanaka Bharadvāja*, 迦諾迦跋釥惰闍.
4. *Subinda* (?), 蘇頻陀.
5. *Nakula*¹, 諾矩羅 (*cf.* *Vakula*²).
6. *Bhadra*, 跋陀羅³.
7. *Kālīka*, 迦理迦.
8. *Vajraputra*, 伐闍羅弗多羅⁴.
9. *Gopaka*⁵ or *Çvapāka*⁶, 戍博迦.
10. *Panthaka*, 半託迦.
11. *Rāhula*, 囉估羅⁷.
12. *Nāgasena*, 那伽犀那⁸.
13. *Īṅada* (?) (*Aṅgaḥ*?), 因楊陀.
14. *Vanavāsi*, 代那婆斯.
15. *Ajita*, 阿氏多⁹.
16. *Cūḍapanthaka*, 注茶半託迦¹⁰.

"These sixteen Great Arhats are all provided with the *Three Vidyās* (三明), the *Six Abhiññās* (六通 i. e. 六神通, kinds of transcendent knowledge), the *Eight Vimokshas* (八解脫), etc., immeasurable merits and virtues (功德)¹¹. They have separated themselves from the infection of the three worlds (of desire, form and formlessness), recite and maintain the *Tripiṭaka*, and are well versed in the outer canons (外典, rules not belonging to the doctrine). As they have received the Buddha's command (to stay and protect the Law), by means of the power of their transcendental knowledge they lengthen their own lives. As long as the Buddha's *Sadharma* shall remain (in the world), they shall always protect and maintain it, and with the donators produce a real field of felicity and cause them to obtain the reward of the great fruit."

The question as to where those Sixteen Venerable Ones reside, was answered by Nandimitra as follows.

¹ Translated into 鼠狼山 "Mountain of Weasels" (?).

² Translated into 善容 "Virtuous countenance".

³ Translated into 好賢, "Goo and Wise".

⁴ Cf. *Vajraputra*, GRÜNWEDEL, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, p. 37.

⁵ Cf. GRÜNWEDEL, l. l., p. 38.

⁶ Cf. LÉVI and CHAVANNES, l. l., p. 292 sq., sep. ed pp. 154 sq.

⁷ Translated into 執日 "Seizing the sun"; according to EITEL explained by 覆障 "He who upset the hindrances"; the name is also written 羅云.

⁸ Also written 那先.

⁹ According to EITEL the title *Ajita*, given by Čākyaṃuni to Maitreya, is explained by 無能勝 i. e. "Invincible".

¹⁰ "The stupid Panthaka".

¹¹ Cf. above, Ch. I, § 2.

1. "The first (*Pinḍola Bharadvāja*), with 1000 Arhats, his own followers (眷屬), mostly resides in *Aparagodanī*, the continent in the West" (西瞿陀尼洲).¹
2. "The second (*Kanakavatsa*), with 500 Arhats, his own followers, mostly resides in *Kāshmīr*, situated in the Northern region".
3. "The third (*Kanaka Bharadvāja*), with 600 Arhats, his own followers, mostly resides in the Eastern *Pūrva-Videha*" (東勝身洲).²
4. "The fourth (*Subinda?*), with 700 Arhats, his own followers, mostly resides in Northern *Uttara-Kuru (Kurudvīpa)*" (北俱盧洲).³
5. "The fifth (*Nakula*), with 800 Arhats, his own followers, mostly resides in the Southern *Jambūdvīpa*" (南瞻部洲).⁴
6. "The sixth (*Bhadra*), with 900 Arhats, his own followers, mostly resides in *Tāmra-dvīpa*" (耽沒羅洲).
7. "The seventh (*Kālīka*), with 1000 Arhats, his own followers, mostly resides in *Samghāṭa-dvīpa*" (僧伽茶洲).
8. "The eighth (*Vajraputra, Vajrīputra*), with 1100 Arhats, his own followers, mostly resides in *Paraṇa-dvīpa (?)*" (鉢刺擊洲).
9. "The ninth (*Gopaka or Çvapāka*), with 900 Arhats, his own followers, mostly resides in the centre of *Mount Gandhamādana*" (香醉山中).⁵
10. "The tenth (*Panthaka*), with 1300 Arhats, his own followers, mostly resides in the *Trayastrimṣat heaven*" (三十三天).
11. "The eleventh (*Rāhula*), with 1100 Arhats, his own followers, mostly resides in *Priyaṅgu-dvīpa*" (畢利毘瞿洲).
12. "The twelfth (*Nāgasena*), with 1200 Arhats, his own followers, mostly resides on *Mount Potalaka*" (?) (半度波山, *Pan-to-po shan*).
13. "The thirteenth (*Iṅgada? Añjaja?*), with 1300 Arhats, his own followers, mostly resides in the centre of *Mount Vipulapārçva*" ("Broad Flanks", 廣脇山中).
14. "The fourteenth (*Vanavāsi*), with 1400 Arhats, his own followers, mostly resides in the centre of *Mount Vatsa*" (可住山中).
15. "The fifteenth (*Ajita*), with 1500 Arhats, his own followers, mostly resides in the centre of *Mount Grdhvakūṭa*" (鷲峯, the "Vulture Peak" in Magadha).
16. "The sixteenth (*Çūḍapanthaka*), with 1600 Arhats, his own followers, mostly resides in the centre of *Mount Nemindhara*" (持軸山中).

Then Nandimitra states that all those who show their devoutness by great liberality towards the Buddhist clergy, in arranging large meetings for distribution of

¹ Translated into 牛貨; one of the four continents into which every universe is divided. It is situated West of Mount Meru, and circular in shape.

² The continent East of Mount Meru.

³ The continent North of Mount Meru.

⁴ The continent South of Mount Meru.

⁵ One of the ten fabulous mountains on which the Anavatapta lake is situated.

drink and food (to the monks), in presenting temples, images, and sūtra-flags, and in giving chairs and beds, clothes and medicine, food and drink to the monks of the monasteries, they shall all obtain the greatest rewards by the intermedium of the Sixteen Great Arhats, "who with all their followers according to their task go (to those places where those virtuous actions are performed) and appear in all kinds of shapes, hiding their holy attitude and being like the common crowd, and secretly receiving the offerings, thus causing the donators to obtain the reward of the victorious fruit".

"Thus the sixteen Great Arhats protect and maintain the Saddharma and give abundance to the sentient beings. When the time comes that human life in Jambudvīpa is at its shortest, as short as 10 years, war and plunder¹ shall arise and there shall be mutual murder. Then the Buddha's Law shall at once be extinguished. After the time of war and robbery (or the war kalpa) human life shall gradually increase and reach a length of a hundred years; the people of this dvīpa shall be wearied with the injuries and vexations of the previous wars, and shall again rejoice in the practice of virtue. Then these Sixteen Great Arhats with all their followers shall return among mankind, raise and explain the unsurpassable Saddharma, save innumerable crowds and cause them to leave their houses (to become monks), and on behalf of all the sentient beings they shall produce abundant matters. This shall go on till human life in this dvīpa shall last 60000 years. Then the unsurpassed Saddharma shall spread over the world, resplendent and incessant, but afterwards, when human life shall last 70000 years, the unsurpassed Saddharma shall be extinguished for ever. Then these Sixteen Great Arhats with all their followers shall all assemble in this dvīpa. By means of the power of their transcendental knowledge they shall use the seven precious things (sapta ratna) and therefrom make a stūpa, majestic and beautiful, high and broad, and in that stūpa they shall collect all the dhātu, i. e. the sacred relics of the Tathāgata's body.² Then the Sixteen Great Arhats with all their followers shall go around the stūpa and worship the relics with offerings of incense and flowers, and praise them respectfully. After having made around the stūpa a hundred, a thousand rounds and having performed the respectful rites they all shall rise into the air and address the stūpa as follows. 'We revere the Venerable of the World, Ćākyamuni, the Tathāgatha, the Arhat, the Samyaksambuddha. We have received his teachings and orders, we have protected and maintained the Saddharma and for devas and men have produced all sorts of abundance. Now the Receptacle of the Law (the Tripiṭaka) having perished, and the nidānas having been completed, we leave this world and enter Nirvāṇa.'

¹ 刀兵劫起, which also may mean: "a kalpa of war". LÉVI and CHAVANNES translate: "les violences des glaives et des armes de guerre se produisent".

² The Buddha is called here: 如來應正等覺, the Tathāgata (如來), the Arhat (應), the Samyaksambuddha (正等覺).

After having spoken these words they shall all together enter Parinirvāṇa. By the power of their vow, fixed beforehand, fire shall arise and burn their bodies. Like the flame of a lamp which is extinguished, their bones shall disappear without leaving any trace. Then the stūpa shall forthwith sink into the earth till it reaches the region of the Golden Wheel; then it shall stop. At that time the unsurpassed Saddharma of Čākyamuni, the Venerable of the World, shall be extinguished for ever, and shall not appear again in these three (kinds of) thousands, this great thousand of worlds".¹

We finally read that Nandimitra, after having spoken about Maitreya's future arrival in this world, and about the future reward of virtuous actions, by the power of his transcendental knowledge rose into the air and exhibited all sorts of wonderful miracles. Then, assuming the diamond pose (sitting cross-legged) in the air, he entered Parinirvāṇa, and by the power of his vow, fixed beforehand, fire arose and burned his body, so that a rain of bones came down upon the earth. The big crowd erected a stūpa for these relics and made offerings to them.

This is the only sūtra in which we find the names and dwelling places of the Sixteen Arhats mentioned, as well as their history and task in the past, present and future. Yet the idea of the existence of such a group was known in China long before this sūtra was translated (A. D. 654), for another work of the Tripiṭaka had shortly pointed at it. This was the *Juh Ta-shing lun* (入大乘論) or *Mahāyānāvātāraka-ṣāstra* (NANJŌ, Nr. 1243).

This *ṣāstra* was composed by the Bodhisattva STHIRAMATI (堅意) and translated by TAO-T'AI (道泰), a ṣramaṇa of the Northern Liang dynasty (A. D. 357—439). There we read: "There are the Arhats (litt. 'venerable ones') *Pinḍola*, *Rāhula* and similar men, sixteen in all, all great *ṣrāvakas* (personal disciples of the Buddha), who live scattered about in all the *dvīpas*. In other sūtras it is also explained that there are 99 myriads (*koṭi*) of Great Arhats, who all before the Buddha took up the plan to protect the Law and remain in life in the world.² All these saints live in *Pūrva-Videha-dvīpa* (弗婆提渚), in *Aparagodana-dvīpa* (麥渚), in *Priyaṅgu-dvīpa* (栗渚), in *Siṃha-dvīpa* (師子渚), in *Jambū-dvīpa* (閻浮渚), in *Mahājambū-dvīpa* (大閻浮渚), in Bhadrīkā's living place (跋提梨伽處), in Kāśmīr, and so on to the great Anavatapta lake (阿耨大池), and there they protect the Buddha's Law. If one says the Mahāyāna to be Māra's word, this is a great affliction to the Buddha's Law, and all these saints must fully prevent this."³

¹ L. I., pp. 19sq. A great thousand is thousand millions. The three kinds of thousands are: small (1000), middle (a million) and great thousand. Cf. *Bukkyō daijiten* s. v. *sanzen daisen sekai*.

² MENZAN, the author of the *Rakan-ōkenden*, refers to this passage in order to point out that the 佛祖統紀 (NANJŌ, Nr. 1661, Ch. 34) is not right in stating that only the Four Great Arhats and the Sixteen Arhats did not enter Nirvāṇa in order to protect the Law in this world.

³ NANJŌ, Nr. 1234, p. 12b: 若言摩訶衍是魔所說者則為佛法之大患也諸賢聖等悉應遮斷。

Here again *Pinḍola* is the prominent figure, mentioned in the first place, and the fabulous continents of the *East*, *West* and *South* (not that of the North) are designated as their dwelling places, as well as *Priyaṅgu-dvīpa* and *Kāśmīr*. As to this country, LÉVI and CHAVANNES remark that the fact of its being mentioned in both texts, whereas it is not found in the Buddha's traditional biography, may point to its having been the place of origin of the cult of the Sixteen Arhats. They also refer to NANJŌ 465 (*the Lien hwa mien king*), where "Pinḍola and the others" are all said to live in the kingdom of Kāśmīr.¹

"Another work, the *Shih-kia-shi pu* (釋迦氏譜) or Record of the Çākya family" (NANJŌ, Nr. 1469), one of the Chinese miscellaneous works of the canon, compiled in A. D. 665 by TAO-SÜEN (道宣) of the T'ang dynasty, quotes the passage of the aforesaid *çāstra* and adds: "Constantly all the Great Arhats and the followers of each of them live in Jambudvīpa and in the heavens of the three other quarters, causing a field of felicity and protecting the Law". Then follows what we have read in the *Fah-chu-ki* about Nandimitra's explanation of the Sixteen Great Arhats, but neither their names nor their dwelling places.²

It is clear from these passages that the group of the Sixteen Great Arhats was known in India, and that *Pinḍola* and *Rāhula* were prominent figures among them. In the Northern Liang dynasty (A. D. 397—439) the Chinese Buddhists probably for the first time heard about this group by the translation of the *Mahāyānāvataṛaka-çāstra*, but all their names and respective dwelling places became known in China more than two centuries later, in A. D. 654, by HÜEN-TSANG's translation of the *Fah-chu-ki*.

As to 堅意, "Solid Thought", i. e. STHIRAMATI, the author of the afore-said *çāstra* (which is not found in the Tibetan canon), his name was also translated into 堅慧, "Solid Wisdom". NANJŌ (Appendix I, Nr. 7) points out that he also composed the *Mahāyāna-dharmadhātva-aviṣeṣatā-çāstra*, of which two different Chinese translations were made in A. D. 691 (Nrs. 1258 and 1318). NANJŌ doubtfully calls him "a learned priest of Nālanda", referring to EITEL, p. 133 a, s. v. Sthiramati. HÜEN-TSANG, in his *Si-yuh-ki*,³ mentions Sthiramati (堅慧) as a priest who lived in *Vallabhī* (代臘毗), according to Eitel an ancient kingdom and city on the Eastern coast of the Gujerat peninsula. HÜEN-TSANG says that in this kingdom there were a hundred monasteries with about six thousand monks, most of whom studied the doctrine of the Sammatiyas, belonging to *Hīnayāna*. The Bodhisattvas Guṇamati (德慧) and Sthiramati lived in a large monastery situated near the town, and composed different famous treatises. The pilgrim also in another passage⁴ speaks about these

¹ LÉVI and CHAVANNES, I. I., p. 204, sep. ed. p. 65.

² NANJŌ, Nr. 1469, Ch. II, p. 29b.

³ Ch. XI, STANISLAS JULIEN's translation, II, p. 164; Chin. text, Ch. XI, p. 17b.

⁴ Ch. IX, Julien II, p. 46.

two men, "who spread their fame all over the world". The author of the article on the 16 Arhats in the *Nihon hyakkwa daijiten* (Vol. V, p. 252) remarks that if 堅意 and 堅慧 are actually the same person (Sthiramati), the author of the *çāstra* lived in a country where in the pilgrim's time the Sammatīyas (正量部) of the Hīnayāna school prevailed. Therefore he supposes that the belief concerning the Sixteen Arhats, mentioned in the *çāstra*, belonged to the Hīnayāna doctrine and especially had spread in *Ceylon*. Yet Sthiramati's work belongs to the Abidharma of the Mahāyāna, and the title of his other work is evidence of the same nature, but he could have drawn the idea of the Sixteen Arhats from Hīnayānistic sources.

Ceylon is mentioned by the Japanese scholar because in the beginning of the *Fah-chu-ki* NANDIMITRA is said to have been in Ceylon and to have explained the matter of the Sixteen Arhats to the people there. This would seem to indicate the Hīnayānistic nature of this work, which is one of the miscellaneous Indian works of the canon.¹ This hypothesis seems to be corroborated by two facts. First, *Pinḍola*, the first and principal of the Sixteen Arhats, was, as we shall see below (this chapter, § 3) a purely Hīnayānistic figure, and also the other Arhats of this group are mainly known from Hīnayāna works. And in the second place, Mahāyānism had the *Bodhisattvas* as protectors and maintainers of the Law, and did not want the Arhats. These facts might point to a Hīnayānistic origin of the belief in the Sixteen Great Arhats, but the spreading of this belief in the countries where especially Mahāyāna prevailed (Tibet, China and Japan) may plead against it.

After having written this I read the learned and interesting arguments, given by the Professors LÉVI and CHAVANNES in favour of the Mahāyānistic origin of this cult. I must confess that I regretted to see the balance turn to that side, because the reason why the adherents of the Hīnayāna should have invented this conception is much clearer than that which might have caused those of the Mahāyāna to set up the Arhats as a kind of earthly Bodhisattvas. To the Hīnayāna they could serve as competitors of the Bodhisattvas of the other school; to the Mahāyānists they were unnecessary additions to their pantheon. Yet LÉVI's and CHAVANNES' arguments are so convincing, that we must acknowledge the correctness of their theory.

After having given a complete translation of the whole text of the *Fah-chu-ki*, they first state that Hūen-tsang actually must have translated it, although he never mentions it elsewhere. Then they point out that the chronology of the paper is untrustworthy and vague. As to the place where Nandimitra spoke, *Ceylon*, they say that it is erroneous to consider this island as purely and exclusively Hīnayānistic. "D'ailleurs il faut se garder d'opposer dans un contraste brutal les deux Véhicules,

¹ The fact that HŪEN-TSANG translated it does not throw light upon its origin, as 18 of the 75 works, translated by him, belong to Hīnayāna (cf. Nanjō's list, Appendix II, Nr. 133).

comme on le fait trop souvent. Petit et Grand Véhicule tiennent l'un à l'autre par des liens nombreux et subtils. *Notre texte même en est une preuve de plus. Il est manifestement d'inspiration mahāyāniste; dans le Catalogue de la Loi, tel qu'il le dresse, il classe au premier rang les ouvrages où le Mahāyāna s'affirme avec le plus d'audace et de netteté; Āgama et Vinaya ne viennent qu'à la suite. . . . Il insère les Bodhisattva à une place d'honneur, immédiatement après le Bouddha et avant les Ārāvaka*" (pp. 28 sq.). As to the catalogue of texts, given by the author, they state that secondary works have been inserted and the most celebrated texts have been omitted. This curious fact reminds us of the strange choice of Arhats, nearly all secondary persons, forming the group of sixteen protectors of the Law. Special reasons, probably connected with the sect to which he belonged, must have caused the author's strange preference.

"En somme, le canon du Mahāyāna donné par Nandimitra ne correspond à aucun classement connu; le canon du Hīnayāna auquel il se réfère paraît être celui des *Dharmagupta*. De fait, les *Dharmagupta*, éclipsés à nos yeux par le prestige du pali (école Sthavira) et du sanscrit (Sarvāstivādin et Mūlasarvāstivādin) ont tenu une place considérable, attestée encore par leur rôle dans la vie de l'église bouddhique en Chine". . . . "Une tradition assez ancienne ramène plus haut encore (que 255) l'introduction du Vinaya des *Dharmagupta* en Chine" (p. 40). "L'association de l'école *Dharmagupta* au bouddhisme de Ceylan n'est pas un phénomène entièrement inattendu" (p. 45). "Ceylan, dès cette époque (de Fah-hien (410-412), n'était pas le fief privilégié des Sthavira, comme on se le représente trop souvent" (p. 46). "Ainsi c'est donc à Ceylan que, d'après sa biographie, AMOGHAVAJRA aurait arrêté et fixé définitivement sa doctrine, qui marquait la dernière évolution du Grand Véhicule¹; l'atmosphère de Ceylan n'était donc pas défavorable alors à de pareilles tentatives. On ne saurait être surpris maintenant si la *Relation* de Nandimitra prétend se rattacher à Ceylan; c'est bien dans un tel milieu que pouvait se produire une pareille œuvre, inspirée de tendances multiples et en apparence contradictoires, sorte de tentative syncrétique où les Arhat du Petit Véhicule sont appelés à jouer le rôle des Bodhisattva du Grand Véhicule." (p. 49 [188]).

After reflecting upon these arguments we must acknowledge that a *Mahāyānist* must have written the *Fah-chu-ki*, in order to attach the Arhats to his doctrine and to connect the two schools by one kind of cult. This syncretism changed the character of those saints, who instead of seeking the shortest way to Nirvāṇa lengthened their lives to remain in the world as the protectors of the Law and its adherents. It agrees with the tendency of the Northern school to continually enlarge its pantheon

¹ He studied the *Yoga doctrine* under Vajrabodhi, and propagated the *Tantric ideas* in China. There he arrived in 719, accompanying Vajrabodhi, who died in 732. In 741 he went to *India and Ceylon*, in order to collect texts. After having returned to the Chinese capital in 746, he translated a great number of works, and received high honours from the Emperor. After having presented his translation to the Court in 771, he died in 774, seventy years old (NANJŌ App. II, Nr. 155).

and to make all kinds of saints and deities protectors of the doctrine. Thus, although their Bodhisattvas were great and mighty guardians of the Law, they still wanted other, more terrestrial protectors, at the same time connecting the Southern school with their own doctrine.

§ 2. *The Four Great Ćrāvakas, mentioned in the Sūtra on Maitreya's birth upon earth.*

The Mahāyānistic *Sūtra on Maitreya's birth* (佛說觀彌勒菩薩下生經, NANJŌ, Nr. 208) was translated by DHARMARAKSHA (竺曇摩羅察, translated into 法護) who visited India and after his return to China went to Loh-yang, where he translated many sūtras till A. D. 313 or 317.¹ It contains the following passage.

"The Buddha said to Kācyapa: 'The years of my life have been consumed, and soon I shall reach the age of 80 years and more. At present the Tathāgata has four great Ćrāvakas (四大聲聞, personal disciples), who are able to undertake the task of going about and converting mankind, whose wisdom is inexhaustible, and whose virtues are plentiful. What are their names? They are the bhikshus *Māhākācyapa* (大迦葉), *Kuṇḍopadhāniya* (君屠鉢歎, in southern pronunciation *Kun-t'o-pat-t'an*), *Pinḍola* (賓頭盧), and *Rāhula* (羅云). You, Four Great Ćrāvakas, must not enter Parinirvāṇa before my Law shall have entirely gone down; then you shall enter Parinirvāṇa. As to Mahākācyapa, (even then) he must not enter Parinirvāṇa, but he must await Maitreya's appearance into the world'.²

Thereupon we hear that Mahākācyapa shall live on in the centre of a mountain in Magadha, and that there Maitreya shall find Mahākācyapa's "cavern of meditation", and shall show him to the people. By this sight an enormous crowd shall obtain Arhatship. Then he shall take Mahākācyapa's robe (saṃghāṭi) (i. e. that of the former Buddha) and put it on, and Mahākācyapa's body shall forthwith be scattered like stars. Then Maitreya shall offer up all kinds of flowers to Mahākācyapa. Thus the future Buddha shall honour the only relic of his predecessor's Law.³

We find exactly the same passage in the Hīnayānistic *Ekottara āgama sūtra* (增壹阿含經) (translated in A. D. 384–385 by Dharmanandi)⁴, but there the second Arhat is called 君屠鉢漢, *Kun-t'o-pat-han* (instead of *t'an*). In another chapter of this sūtra (Ch. 35, p. 18b) the Buddha says that, as he is old and shall soon enter Nirvāṇa, he intrusts his Law to Kācyapa and Ānanda. The former shall remain in this world and enter Nirvāṇa after Maitreya's arrival.

¹ Cf. NANJŌ, Appendix II, Nr. 23.

² 汝等, 因大聲聞, 要不般涅槃。須吾法沒盡然後乃當般涅槃。大迦葉亦不應般涅槃, 須待彌勒出現世間。

³ NANJŌ, Nr. 208, pp. 16b, 17 (Great Jap. Trip. of Leiden). Cf. below, this Chapter, § 12.

⁴ NANJŌ, Nr. 543, mentioned above; Ch. 44, pp. 11b, 12. Cf. LÉVI and CHAVANNES I. I. pp. 190 sqq. (sep. ed. pp. 51 sqq.).

The Hinayānistic *Āṇḍapāṇasūtra* (舍利弗問經) or "Sūtra on the questions of Āṇḍapāṇa (to the Buddha)",¹ translated under the Eastern Tsin dynasty (A. D. 317–420), contains the following words, spoken by the Buddha: "After I shall have left the world, the Four Great Bhikshus *Mahākāśyapa*, *Piṇḍola*, *Kuṇḍopadhānīya* (*Kun-t'o-pan-t'an*, 君徒般歎) and *Rāhula* shall remain (in this world) and not enter Nirvāṇa, and they shall propagate my Law." In the time of the Dharma pratirūpaka, when there shall be only an image of the Law and mankind shall have a great aversion to it, the Four Great Arhats shall testify the belief (證信). "According to the importance of the facts you shall cause to appear images of the Buddha or the monks. Now you shall cause words to be heard in the air, now you shall make a clear light, and even to dreams you shall give solidity (of reality). When Maitreya descends into life, you shall be allowed to enter Nirvāṇa".²

In the *Ekottara sūtra* (Ch. III, p. 2a) we find *Kuṇḍopadhānīya* mentioned among the "100 holy sages", disciples of the Buddha, treated above (Ch. II, § 10), together with *Piṇḍola*. There his name is written 軍頭婆漢, *Kun-t'o-p'o-han*, and he is said to be "the first of the *ṣrāvakas* in bearing his task and accepting the ticket (of food in case of invitations), and in keeping the precepts."³ It is strange that one of the Four Great Arhats, this *Kuṇḍopadhānīya*, was such an obscure person that his name is very rarely found in the sacred texts. We shall deal with him below (this chapter, § 13).

Another strange point is the fact that only two of these Four Great *ṣrāvakas* were taken up among the Sixteen Great Arhats (*Piṇḍola* and *Rāhula*), whereas the greatest of all the disciples, *Mahākāśyapa*, was omitted. The reason may be that he had disappeared into the mountain, where he awaits Maitreya's arrival. Some Chinese Buddhists thought his absence among the 16 Arhats so queer, that they added *Mahākāśyapa* and the second *ṣrāvaka* to the group of sixteen, thus creating the group of the Eighteen Lohans.

The author of the article in the *Nihon hyakkwa daijiten*, quoted above, rightly rejects the idea of the Sixteen Arhats being the prominent men of the 500 Arhats, as well as their identification with the 16 prominent Arhats of the assembly in Anāthapiṇḍada's park, mentioned in the *Amitābha sūtra* (佛說阿彌陀經).⁴

As we said above, this Japanese scholar seeks the origin and development of the conception concerning the Sixteen Arhats staying in the world to protect and propagate the Law, in *Hinayāna*. He says that in this older branch of Buddhism,

¹ NANJŌ, Nr. 1152, p. 9b: 四大比丘住不泥洹流通我法。

² 隨事厚薄爲現佛像僧像。若空中言若作光明，乃至夢想令其堅固。彌勒下生聽汝泥洹。

³ NANJŌ, Nr. 543, Ch. III, p. 2a: 我聲聞中第一比丘堪任受壽，不違禁法所謂軍頭婆漢比丘是。

⁴ NANJŌ, Nr. 200, "Sūtra spoken by the Buddha on Amitābha, i. e. the *Sukhāvatī vyūha* to be treated below, this chapter, § 11.

which never acknowledged any Bodhisattvas beyond Maitreya, the idea of the Arhats maintaining Buddha's Law flourished and was handed down and spread all over the world, and that it was this Buddhism which originated the group of the Sixteen Arhats, protecting and propagating the Saddharma. *Mahāyāna*, on the contrary, which gave the supremacy to the *Bodhisattvas*, after this invention no longer wanted the Arhats to maintain the Law, so that in this Buddhism the latter thought did not develop at all. He further points out that in Mahāyānism these beings, who without entering Nirvāṇa protect the Saddharma, should be called *Bodhisattvas*. For this reason, he says, the ceremonial text of the *Sōdō-shū* (the second branch of the *Dhyāna*-sect in Japan) praises the sixteen Arhats as being *crāvakas* in their outer appearance, but *Bodhisattvas* in their inner actions.¹

ŌMURA (I. I. Ch. IV, p. 3) has a quite different opinion. After having considered the passages of the *Fah-chu-ki*, STHIRAMATI's *çāstra*, the *Record of the Çākya family* and the *Sūtra on Maitreya's birth* (not the same passage as we gave above, but a similar one), he arrives at the conclusion that the idea of the Arhats living in the world to produce a field of felicity for the remotest future (the end of the world) arose at the same time with the *Mahāyānist* conception of the *Dharmakāya*. He further suggests that the thought of their living in the *four quarters* of the world was the origin of the invention of a group of *Four Great Crāvakas*, which was doubled afterwards and finally gave rise to the belief in the *Sixteen Arhats*, staying in the world. He thus seems to consider this belief as purely *Mahāyānist*.

For the reasons given above (this chapter, § 1) we first felt inclined to agree with the other Japanese scholar, and to suppose that *Hīnayāna* invented this group of Sixteen Arhats, maintainers of the Law, and that *Mahāyāna* took it up. Yet the fact that it was very little known in India and very much spread in the Northern countries where *Mahāyāna* prevailed, and that from the two Indian works which mention it one belonged to Mahāyānism and the other to the miscellaneous works of the canon, rendered its Hīnayānist origin rather dubious. At any rate, if Mahāyāna had not taken it up and had not given these Great Arhats a high rank, lower than but near to their Bodhisattvas, their worship would never have spread in the Northern countries. We thus hesitated between the two theories, when, as we stated above, LÉVI's and CHAVANNES' learned and ingenious argumentation convinced us of the Mahāyānist origin of this cult.

As to the *Four Great Arhats*, Ōmura's ingenious idea as to the *four quarters* of the world having been the origin of their number, which afterwards was multiplied into a group of sixteen, quite independently from his conclusions also arose in LÉVI's und CHAVANNES' eminent treatise. A hypothesis, which in this way sprung up in two entirely different quarters, is sure to be very strong; moreover it is so logically based upon the facts, that we are convinced of its correctness.

¹ About this text cf. below, our chapter V.

The two French scholars point out, that in Nandimitra's list the mythical regions of the West, East, North and South are designated as the dwelling places of the first (*Pinḍola*), the third (*Kanaka Bhāradvāja*), the fourth (*Subinḍa*) and the fifth (*Nakula*) of the Arhats; whereas the second (*Kanaka Vatsa*) presides over Kāshmir, which by Indian cosmology may have been considered as the region of the *centre*, on account of its being near to the Meru. In Tibet for unknown reasons the order of the names and the designation of the localities are changed, but *Kanaka Vatsa* has remained the president of Kāshmir, whereas the East, West and North (the South is lacking) are occupied by *Pinḍola*, *Kanaka-Bhāradvāja* and *Vakula* (*Nakula*). Thus the centre has remained unchanged, and the quarters have only been interchanged. This corroborates the hypothesis as to the "cardinal points being at the base of the Sixteen Arhats".¹ We may observe however, that the idea of *four* protectors of the Law in the *four* quarters, does not agree with the conception of the *five* quarters, E., W., N., S. and the *Centre*. Therefore we may suggest that, if Kāshmir actually is considered here as the region of the *centre*, this idea dates from a later period, when the original conception of the four quarters, each presided over first by one and afterwards by four saints, had been given up.

§ 3. *PIṆḌOLA-BHĀRADVĀJA, the first of the Sixteen Great Arhats and the third of the Four Great Ārāvakas.*

In the *Psalms of the Early Buddhists* (II, *Psalms of the Brethren*), by Mrs. RHYS DAVIDS (1913), this Arhat is mentioned in Ps. CXXII (pp. 110 sq.). There we read: "*Bhāradvāja* seems to have been the name of a brahmin clan, though here given as a personal name. Hence either *Pinḍola* is the personal name, or it is a sobriquet, analogous to our 'chunks', associated with his earlier greedy habits" (note 4). In the addenda (p. 415) it is stated that *pinḍola* is Pāli for beggar, almsman. "The sobriquet of Beggar-Bhāradvāja may have been given by contemptuous kinsfolk It appears that *Pinḍola* is the name of a "Wandering Jew" bhikkhu in Chinese Buddhist legends. But it is clear from both the translated and the excised legends in Dharmapāla's Commentary, that he knew nothing about that." This "Wandering Jew" idea must be the conception of his staying in this world to protect and maintain the Law. "The Exalted One said of him: 'The chief among my disciples who are lion-roarers is *Pinḍola-Bhāradvāja*'" (p. 111.).

KERN, in his *Manual of Indian Buddhism*² gives the following story, quoted from the *Culla-Vagga* (V, 8) (translated in the *Sacred Books of the East*, XX, 78).

"During the stay of the Lord near Rājagṛha it happened that a wealthy merchant of that place came in possession of a piece of sandal wood. He had a bowl carved

¹ LÉVI and CHAVANNES, I. I., p. 190 (sep. ed. p. 51).

² P. 32 (Part II, §7). The same story is given in KERN's *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, I, p. 152 (144).

out of that piece, put it in a balance, and raising it to the top of a series of bambus he said: 'If any Çramaṇa or Brahman be possessed of miraculous faculty, let him take down the bowl'. The 6 heretics (Pūraṇa-Kācyapa and five others), conscious of their lack of miraculous faculty, went in succession to the merchant and tried to get from him the bowl, but he refused and said to them: 'if you are what you assert to be, take it yourself'; then they went away, without trying what was impossible to them. At that time *Maudgalyāyana* and *Piṇḍola-Bhāradvāja*¹ saw the bowl and incited each other to fetch it down. Then *Piṇḍola-Bhāradvāja* rose up into the sky, took the bowl and moved thrice round the city, to the astonishment of the public. When it came to the notice of the Lord what had happened, he rebuked *Piṇḍola* for such a display of superhuman power for the sake of a paltry wooden bowl. 'This will not conduce,' said he, 'either to the conversion of the unconverted, or to the advantage of the converted.' And he prohibited the monks in the sequel to display before the laity their superhuman power of working miracles."

In the *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, where this story is given in a more extensive form, we read that the merchant, highly admiring *Piṇḍola*'s miraculous power, filled the bowl with exquisite food, and that an enthusiastic crowd escorted the monk on his way back to the monastery. When the Buddha heard their cries, he asked Ānanda what was the reason of this noise, and convoked the monks to reprimand *Piṇḍola* in their presence and to forbid them henceforth to perform any miracle and to use wooden almsbowls.

In another passage of KERN'S *Manual* the sthāvira Yaças, who summoned the monks to the second General Council at Vaicālī, is said to have declared to Aśoka the Maurya (King Aśoka) that he was the oldest left of the Disciples of the Buddha, *Piṇḍola Bhāradvāja alone excepted*. This was 100 years after Buddha's Nirvāṇa!²

The tale about *Piṇḍola*'s taking the almsbowl by means of his miraculous power and his being reprimanded by the Buddha is found in three Chinese translations of Buddhist works. But there we further read that the Buddha said to him: "Now I expel you (from Jambudvīpa). Even if your body comes to an end, you shall not obtain Parinirvāṇa, nor shall you stay in Jambudvīpa." Then *Piṇḍola* left Jambudvīpa and went to Aparagodāna, the Western continent, where he practised the Doctrine.³ According to one of those texts the Tathāgata ordered *Piṇḍola* to produce a

¹ KERN remarks in a note, that *Piṇḍola* was still living in the last years of Aśoka's reign, according to *Divyāvadāna* p. 399, a collection of legendary and semi-historical lore, reduced to its present state after Kanishka.

² *Manual*, p. 108; *Histoire du Bouddhisme*, II, p. 296 (271).

³ Cf. ŌMURA, I. I., Ch. IV, p. 4, where the Vinaya, (abbreviated title of NANJŌ 1118?) Ch. VI is quoted. According to this text the name of the çreṣṭhīn who placed the bowl upon the pole was 樹提. Cf. EITEL, s. v. *Djyōtishka*, 樹提伽, "a native of Rājagṛha (B. C. 525), who gave all his wealth to the poor".

field of felicity on behalf of the four classes of Āryas, living in the time of the end of the Dharma.¹

A Hīnayānistic commentary on the first chapters of the *Ekottara āgama sūtra*, entitled 分別功德論, "Çāstra on the discrimination of merits and virtues", and translated during the Eastern Han dynasty (A. D. 25—220) (Nanjō Nr. 1290), says that a çreshṭhin (長者), called 質多 (Jita?), who lived in Vaiçālī, in order to suppress the heterodox doctrine of the Six Teachers placed a bowl of sandal wood on the top of a high flag pole and caused them to contest with Buddha's disciples in trying to take that bowl (by means of their supernatural power). As Piṇḍola succeeded and conquered the heretics, he was called "the first in suppressing heresy" (降伏外道第一). Thus according to this passage he was praised instead of blamed for his display of miraculous power.²

The *Ekottara āgama sūtra* itself (Nanjō Nr. 543, Ch. XX.), which also belongs to the *Hīnayāna*, relates how Piṇḍola performed all kinds of miracles on behalf of the elder sister of Bhadrīka (one of Çākyamuni's first five disciples), and caused her to be converted by the Buddha. In the third chapter of this sūtra, devoted to the 100 holy sages (弟子品, Nr. 4, p. 2) we read the following: "The bhikṣhu who among my disciples is the first in bearing his task, accepting the ticket (of food) and in not disregarding the prohibitions and the Law, is the bhikṣhu called 軍頭婆漢 (*Kuṇḍo-padhānīya*). He who (is the first in) suppressing the heretical doctrines and walking in accordance with the Saddharma, is the bhikṣhu called *Piṇḍola*" (降伏外道履行正法所謂 質頭盧比丘是).

A curious tale is found in the Hīnayānistic 佛說三摩竭經 or "*Sūtra spoken by the Buddha on Sumāgadhā* (p. 7)" (NANJŌ Nr. 616, translated during the Wu dynasty, A. D. 222—280, an earlier translation of Nr. 30 of the *Ekottara āgama sūtra*). The Buddha at the request of Sumāgadhā, the wise and virtuous daughter of Anātha-piṇḍada of Çrāvastī and consort of the crownprince of 難國 (the "kingdom of Nan"?) went to that country in order to convert the king and the people. The Buddha, accompanied by 1250 bhikṣhus, 500 Bodhisattvas, devas, demons, spirits and Nāgas, by means of their divine magical power flew through the air to the distant country, thus covering a way of 8000 miles. The Tathāgata emitted a brilliant light which spread over heaven and earth, and caused a great thunder to roll through the sky; and all the Arhats and Bodhisattvas performed miraculous transformations, before descending from the air. This, of course, made a great impression upon the people of the kingdom. The Arhat, however, whose name was *Piṇḍola*, sat upon a mountain in Çrāvastī and,

¹ 請 質頭盧經, NANJŌ 1348 (belonging to the Indian miscellaneous works). The same tale is told in the 五分律, NANJŌ 1122, Ch. 26 (belonging to the Vinayas of the Hīnayāna). Cf. ŌMURA, I. 1.

² ŌMURA (p. 4) refers to the fourth chapter of this work, but in the edition of the Great Jap. Trip. of Leiden it has only three chapters. This story is found in Ch. II, pp. 20 sq.

while sewing his garment, forgot to follow the Buddha to the distant country. Suddenly he remembered his duty, stuck the needle into the earth and flew away through the air, taking with him the garment and the thread; but as the thread was attached to the needle, the mountain followed him! Thus he arrived in the foreign country and was seen by a pregnant woman, who was so much terrified by seeing the mountain flying above her, that she had a miscarriage and died, from fear that the mountain might fall upon her. The Buddha, seated in the palace, knew this from far and ordered Mahāmaudgalyāyana to fly to Piṇḍola and ask him what he had behind him. Then Piṇḍola looked back, and seeing the mountain threw it back to its original place, over a distance of 8000 miles! But when he arrived before the Buddha, the latter said: "Piṇḍola, I instruct the people of the world, and wish to save them all. Now you after having forgotten your time, have killed a human being. Human life is of the greatest importance. As your behaviour does not please my doctrine, henceforth you shall not be allowed to follow me, nor eat with me or be together with the monks. You must stay (in this world), and afterwards, when Maitreya Buddha appears, then you may enter Parinirvāṇa and go away." Piṇḍola, much grieved and filled with repentance, rose from his seat, bowed before the Buddha, took leave from the Bodhisattvas and Arhats, and entered the mountains.

The *Damamūka nidāna sūtra* (臂愚因緣經, "Sūtra on the nidānas of the wise and the fool", one of the miscellaneous Indian works of the canon, translated in A. D. 445)¹ tells us that one time when the Buddha was staying in Anāthapiṇḍada's park at Crāvastī, there was a Brahman called *Piṇḍola-Dvāja* (埵闍). His ugly wife used to revile her husband, and his seven daughters with their husbands required support from him. He borrowed an ox to work on his rice field, but lost the ox in the marshes. Then he walked about in the utmost misery and accidentally went into the wood where the Buddha was sitting under a tree. This sight gave him insight in the way to peace and happiness. Thus Piṇḍola became a follower of Buddha.

We stated above (Ch. II, § 6) that in the Hīnayānistic Sūtra on the 500 disciples telling their own original rise (their previous lives) (五百弟子自說本起經)² the eighth of the thirty songs was that of *Piṇḍola*. There we read that in a former life he had not given food to his parents and for this crime had fallen into the Hell of the Great Mountain and had been cruelly tortured. In later births he had always suffered from hunger and thirst, and had even perished with hunger, but now, in his last life, he had obtained a human body and by the Buddha's assistance had found true insight, a quiet mind, and transcendental knowledge which enabled him to fly through the air. Therefore one ought to practice liberality and obedience towards his parents. Here his name is translated into 乞閉門, "The Beggar" (Piṇḍola), "who closes the gate" (staying at home, secluding himself) (Bhāradvāja).

¹ NANJŌ, Nr. 1322, Ch. XI, Nr. 52, pp. 16sq.

² NANJŌ, Nr. 729, translated in A. D. 303; pp. 8b, 9.

The "*Sūtra on the cause (nidāna) of the preaching of the Law by Piṇḍola Bhāradvāja to King Udāyana*", a *Hīnayāna* sūtra mentioned among the Indian miscellaneous works of the canon (NANJŌ Nr. 1347) was translated in A. D. 435–443 by GUNABHADRA. Its title (賓頭盧突羅闍爲優陀延王說法緣經) is sufficient to show that the Hīnayānists laid stress upon Piṇḍola's fame by relating how the king of Kauṣāmbī, one of Čākyamuni's contemporaries, who was said to have made the first statue of the Buddha, deigned to listen to his preaching.¹

The Mahāyānistic "*Sūtra spoken by the Buddha on Amitabha*" (佛說阿彌陀經), translated in A. D. 402 by KUMĀRAJĪVA, i. e. the *Sukhāvatīvyūha*² in the opening passage, to be treated below (this chapter, § 11) mentions *Piṇḍola Bhāradvāja* among the sixteen oldest and principal of the 1250 Great Arhats, all great bhikṣhus who were with Buddha when he stayed in Anāthapiṇḍada's park at Ćrāvastī.

Thus we find Piṇḍola's name wherever smaller or larger groups of Great Arhats are enumerated. It is curious that a monk, whom the Buddha had relegated, not only from his retinue of disciples but even from Jambudvīpa, obtained such a high rank among the Arhats. His magic power, due to his transcendental knowledge, was evidently considered to be so strong, that even in exile he remained one of the stars among the disciples. Moreover, the exceptional fact of his staying in the world and propagating the Law made him the right person to become the first and principal of the group of the Sixteen Arhats, who had the same task.

It is interesting to compare the tale of the *Culla-Vagga*, given by KERN, with the versions of the same tale, found in the Chinese translations. In the former Piṇḍola is a common Arhat, who displays his magic power, not to conquer the heretics, but simply to get the precious bowl. Therefore he is reprimanded by the Buddha, who forbids all the monks any further show of miracles. The latter, which also belong to *Hīnayāna* (NANJŌ 1118, 1122, 1290), either relate his banishment from Jambudvīpa, his exclusion from Nirvāṇa and his task of causing "a field of felicity" for mankind even in the darkest days of the expiration of the Dharma, or they extol his miraculous power and call him the first in subjecting the heretics.

The *Ekottara āgama sūtra* (NANJŌ 543), which belongs to the first class of the *Hīnayāna* sūtras (the Āgama class), was apparently the principal source of Piṇḍola's fame. For this reason its commentary (Nanjō 1290) even changed the tale of his blame into a story of power, virtue and glory. It is remarkable that a second legend, given in an earlier translation of the same sūtra (NANJŌ 616) combines the idea of his great magical power (shown not only by flying through the air, but even by taking a whole mountain with him by means of a thread and pushing it back to its original

¹ Cf. NANJŌ, Nr. 544, *Samyuktāgama sūtra*, Ch. 43, pp. 2sq., where we read how this king visited Piṇḍola to hear him explain the Law.

² NANJŌ, Nr. 200, in the beginning, p. 12a (Great Jap. Trip. of Leiden).

place even over a distance of 8000 miles) with that of ill behaviour, expulsion from the community, and seclusion from Parinirvāṇa until Maitreya's arrival.

It is also a *Hīnayāna* sūtra (NANJŌ 729) which shows us Piṇḍola seated among the Buddha's 500 disciples at the Anavatapta lake and telling, as one of the prominent of them, the story of his former births.

Thus it is clear that Piṇḍola is a figure of the *Hīnayāna*, and that his rising from an ordinary Arhat, blamed by the Buddha for a vain display of power, to one of the mightiest of the Great Arhats is not due to Mahāyānist alterations, but to the Hīnayānists themselves. The Mahāyānists, however, took over the Hīnayānist idea of Piṇḍola's greatness, as we learn from the fact that the Mahāyānist *Amitābha sūtra* (NANJŌ 200) mentions him as one of the sixteen oldest and prominent of the 1250 Great Arhats. The Mahāyānists also acknowledged him as the first of the Sixteen Great Arhats and gave him a special position in their monasteries.

ŌMURA (Ch. IV, p. 5) refers to the 普通廣釋 (date?) which quotes the following words of HWUI-YEN, 惠苑: "In the Mahāyāna monasteries (in China) *Mañjuśrī*, in those of Hīnayāna *Piṇḍola*, and in those where both doctrines are combined *Mañjuśrī* together with *Piṇḍola* are made "presidents" (上座, litt. "upper-seat")." Ōmura adds that this is also found in the 顯戒論. It is a pity that Ōmura, like other Chinese and Japanese authors, seldom gives details about the works referred to. This does not matter with works of the great canon, which we can find out by means of NANJŌ'S unvaluable Catalogue, but it is very inconvenient in the case of other Buddhist works. Thus we do not know the dates and authors of the Chinese books from which he drew such an interesting statement; as to HWUI-YUEN, this may be Tao-ngan's pupil (end of the fourth century), cf. below, this paragraph. ŌMURA further points out that the placing of Piṇḍola's image in the dining hall of Japanese Buddhists monasteries is a survival of the Chinese custom, mentioned above. He evidently supposes that ancient Hīnayānist custom to have been borrowed from India, for he says that it may be the reason why Piṇḍola, although not at all a famous disciple of the Buddha, had become the first of the Sixteen Arhats. He also suggests that the idea of the Arhats staying in the world to protect and maintain the Dharma might have originated from the tradition about Piṇḍola's not obtaining Nirvāṇa and having the task of being "a field of felicity" for mankind.

On comparing the passages, quoted in this paragraph, with the statement about Piṇḍola being worshipped as the "president" of Hīnayānist monasteries, we feel inclined to consider the tendency of enlarging Piṇḍola's fame, which we remarked in those passages of Hīnayāna works, to be the cause of his being enumerated as the first of the Sixteen Arhats as well as the reason of his prominent position in the monasteries of Hīnayāna. The fact that Mahāyānist monasteries worshipped the *Bodhisattva Mañjuśrī* as their "president", agrees with the remarks of the author of the article in the *Nihon hyakkwa daijiten*, quoted above, as to the Mahāyānists pre-

ferring Bodhisattvas to Arhats. Where both branches of Buddhism were combined, the Bodhisattva and the Arhat were worshipped equally as beings of the same rank.

After having written this I read LÉVI's and CHAVANNES' splendid chapter on *Piṇḍola*, to which I refer the reader for all possible details concerning the legends, history and worship of this highly interesting figure. They first quote the 諸經要集 (NANJŌ 1474, "a collection of (extraits on) important (doctrinal questions) from various sūtras", compiled in A. D. 656—660 by TAO-SHI, 道世). There we find an extensive article on *Piṇḍola*, the "Holy Monk" (聖僧) as he was called, which is also found in the *Fah-yuen-chu-lin* (法苑珠林, NANJŌ Nr. 1482, the large collection completed in A. D. 668 and compiled by the same priest, TAO-SHI). At the end of the tale about the bowl of sandal wood we read: "Les disciples des quatre parties du Jambudvīpa qui auraient voulu voir *Piṇḍola* (who preached the Law in Aparagodanī) en informèrent le Bouddha. Le Bouddha l'autorisa à revenir sur son siège (en cas d'invitation). Pour avoir manifesté ses facultés surnaturelles, il ne l'autorisa pas à entrer dans le Nirvāṇa; mais il l'ordonna d'être un champ de bonheur (*punyaḥ-setra*) pour les quatre classes des dernières générations. Et lui-même (*Piṇḍola*) prit de son côté l'engagement que toutes les fois où dans les trois parties du monde on l'inviterait, il y accourrait aussitôt." TAO-SHI further quotes the *Açokāvadāna* (阿育王經), where king Açoka is said to have pronounced a verse, containing an invitation to all Arhats of the four regions, and the 請賓盧頭經, "Sūtra on the Invitation to *Piṇḍola*" (NANJŌ, Nr. 1348, translated A. D. 457 by HWUI-KIEN, i. e. 釋惠簡, mentioned by NANJŌ, Appendix II, Nr. 84) (cf. the complete translation of this interesting text by LÉVI and CHAVANNES, l. l., pp. 205 sqq., sep. ed. pp. 66 sqq.).

This "Sūtra on a Method (法) of inviting *Piṇḍola*" begins as follows: "Dans les royaumes de l'Inde, où les *upāsaka*, rois ou notables, organisent des assemblées de toutes sortes, ils invitent toujours l'Arhat *Piṇḍola Bharadvāja*. *Piṇḍola* est un surnom; *Bharadvāja* est un nom de famille. Parceque cet homme avait manifesté ses facultés surnaturelles au notable *Jyotiṣka*, le Bouddha l'exclut et ne l'autorisa pas à entrer dans le Nirvāṇa; il ordonna que *Piṇḍola* devint un champ producteur de bonheur (福田, *punyaḥ-setra*) pour les fidèles des quatres classes (*bhikṣu*, *bhikṣuṇī*, *upāsaka*, *upāsikā*) dans les derniers temps de la Loi. Au moment où on fait l'invitation, dans un endroit pur, on brûle des parfums et on fait des prosternations; tourné vers la montagne *Mo-li* (摩梨, *Malaya*?) de l'Inde, on invoque son nom de tout coeur en disant: 'Homme de grande vertu, *Piṇḍola Bharadvāja*, vous avez reçu du Bouddha l'ordre d'être un champ producteur de bonheur pour les hommes des derniers temps de la Loi. Nous désirons que vous acceptiez notre invitation et que vous mangiez en ce lieu'. Quand on construit une nouvelle maison, il faut aussi l'inviter en disant: 'Nous désirons que vous acceptiez notre invitation et que dans cette demeure vous passiez la nuit sur le lit'. Quand on invite les religieux à se baigner, il faut aussi l'inviter en disant: 'Nous désirons que vous acceptiez notre invitation et que vous

baigniez en ce lieu'. Puis, avant le jour, on a préparé toutes les infusions parfumées et les eaux pures, les pois pour le bain et les branches de saule, les onguents parfumés; on tempère la chaleur, comme c'est la coutume de le faire pour le bain d'un homme; on ouvre la porte et on le prie d'entrer; après quoi on ferme la porte, comme on fait pour le bain d'un homme. Un moment après, la foule des religieux entre. Toutes les fois qu'on désire tenir une réunion de repas ou de bain, il est essentiel que tous les moines de l'invitation demandent de tout leur cœur à être délivrés, affranchis de doute et d'obscurité, à avoir la foi dans toute sa pureté; alors il peut se laisser fléchir." "S'ils obtiennent la visite de Piṇḍola, les fleurs placées sous son siège ne se flétrissent pas". "Quand Piṇḍola vient, alors sur les coussins l'empreinte d'une personne qui s'est couchée est visible; dans la chambre du bain, on voit à des traces qu'on s'est servi de l'eau du bain" (pp. 216 sqq., sep. ed. pp. 77 sqq.).

After having given a translation of this text, LÉVI and CHAVANNES point out that also SANGHAVARMAN (NANJŌ, App. II, Nr. 80), an Indian priest, who in A. D. 433 arrived in Nanking, according to the oldest catalogue of the Buddhist canon in A. D. 434 translated a "*Text for inviting the Holy Monk to the bath*" (請聖僧浴文), but that it was lost already at the beginning of the sixth century. The same catalogue gives the title of a "*Sūtra on inviting the bhikṣu Panthaka*" (請般特比丘經) as well as that about Piṇḍola's invitation, mentioned above. Two monks, FAH-YUEN and FAH-KING (cf. below this chapter § 16, where the former is called FAH-SHUN) according to the *Fah-yuen chu lin* in the Tai-shih era (A. D. 465—470) were the first to represent the "Holy Monk" in painting. These monks also lived in the neighbourhood of Nanking, where the Sung emperors reigned and where many ships arrived from India. "Nous sommes donc en droit de supposer que, selon toute vraisemblance, le culte de Piṇḍola est arrivé de l'Inde à la Chine par voie de mer, sur le milieu du V^e siècle. Le rite ne tarda pas à être admis dans le culte officiel; sous les Ts'i, qui succédèrent au Song, la guérison miraculeuse de l'empereur Wou, obtenue par l'intercession du saint en 490, consacra définitivement la popularité de Piṇḍola." (p. 220, 81).

We further learn from the two eminent French scholars, that TAO-NGAN (A. D. 314—385), according to his biography in the *Kao seng chw'en* (高僧傳, NANJŌ Nr. 1490), in a dream saw a monk "*with a gray head and long eye-brows*". "Alors, en rêve, il vit un religieux Hou (var. Fan), qui avait la tête blanche et des poils de sourcils longs. Celui-ci dit à Tao-ngan: 'Le commentaire que vous avez fait des livres saints est tout à fait d'accord avec la doctrine. Moi, je ne puis pas entrer dans le Nirvāṇa et je demeure dans les contrées de l'Occident; je vous aiderai à avoir une vaste pénétration, mais il faut que de temps à autre vous me présentiez de la nourriture'. Plus tard, quand vint (404) la discipline des dix Récitations (Sarvāstivādi Vinaya), Houei-yuan, un élève de Tao-ngan, sut que c'était Piṇḍola que son ho-chang (*upādhyāya*) avait vu en rêve. Alors on établit un siège pour lui offrir de la nourriture, et en tous lieux cela devint une règle." Another time a strange priest appeared to Tao-ngan and instructed

him *how to prepare a bath for the "Holy Monk"*: He did so, and saw a wonderful boy enter the temple and make use of the bath (pp. 221 sq., sep. ed. 82 sq.)

Thus we see that these two rites (the invitation to dinner and to the bath) become known in China even *before the fifth century*, and that they were specially connected with the "Holy Monk". The fifth century was the time of Piṇḍola's becoming very popular, especially because the *Vinaya of the Sarvāstivādin* (introduced in A. D. 404) had explained his presence in the world by the Buddha's sentence, excluding him from Nirvāṇa. "Dès lors la figure du Saint Moine, imprécise et vague jusque là, s'identifie avec la personnalité traditionnelle de Piṇḍola garantie par l'autorité du Vinaya" (p. 223, sep. ed. 84.)

In the second half of the 7th century *Piṇḍola's* cult had become very important, for otherwise TAO-SHI, the compiler of the *Fah-yuen chu-lin*, would not have given such an extensive account of it. In explaining the rites, described in the *Sūtra on inviting Piṇḍola*, he gives all the details of the ceremony. "Le bienfaiteur (dānapati) doit d'abord à l'avance balayer et arroser la salle du Bouddha et installer la place où s'assiéra le Saint Moine" Il invite les trois Joyaux, puis, en la personne du Saint Moine, tous les Saints du monde de la Loi dans les dix régions sont généralement invités aussi. Il accepte l'invitation du disciple, et sa sainte personne condescend à venir visiter la maison du bienfaiteur Le siège qui doit recevoir le Saint Moine avec les mets offerts ne doit pas d'ailleurs dépasser une hauteur de un pied et six pouces; on l'installe dans un endroit élevé Si on a obtenu encore plus d'argent . . . on édifie une *salle d'habitation pour le Saint Moine*. Selon la saison, en hiver et en été, on y place des objets en offrande Pendant la nuit on allume des lampes et on brûle des parfums Et on ne doit pas non plus en faire des images des autres Saint Moines." (pp. 209 sqq., sep. ed. pp. 70 sqq.).

Another Buddhist scholar, who also lived in the seventh century, TAO-SÜEN (道宣), the founder of the Vinaya school, who died in A. D. 667 (NANJŌ, App. III, Nr. 21), in A. D. 664 wrote a work, which is only found in the Korean canon. LÉVI and CHAVANNES refer to this work with regard to Piṇḍola. The author states that the cult of the saint is evidence of the fact, that superhuman beings like to descend on earth, especially when being invited by mankind. "Présentement, il y a des gens qui font une image du saint moine Piṇḍola, qui la dressent dans une salle et lui font des offrandes. C'est là aussi une manière de faire. Mais alors il faut, dans une autre place, devant un siège vide, disposer une tasse et un bol. Quand est arrivé le moment du repas des moines, on invite quelque grand religieux à recevoir par substitution (les offrandes)." (p. 214, sep. ed. 75).

As to Piṇḍola's cult in *India*, LÉVI and CHAVANNES carefully compare all the Indian texts relating to this Arhat and arrive to the conclusion, that all the legends and rites attached to his person in China came from India, introduced from there by Indian missionaries. The *Vinaya of the Sarvāstivādin* shows him banished from

Jambudvīpa to Aparā Godāniya, as long as the Law shall exist on earth. In the Avadāna he is only excluded from Nirvāṇa for that same period, but he remains in this world, near the Indian frontiers, for, according to the *Aṣṣokāvadāna*, he resides on Mount Gandhamādāna, North of the Anavatapta lake. In the *Vinaya* he is punished on account of having shown his miraculous powers in order to take a bowl of sandal wood; in the *Avadāna* he has committed a crime by taking a mountain with him flying through the air.¹

If the Hindu missionaries introduced into China the texts and cults, which had become popular just at that time in India, we may suppose the 4th century to be the date of Piṇḍola's growing importance in his own country. "Nous pourrions dire que l'éminente sainteté de Piṇḍola s'est constituée dans l'Inde aux environs du IV^e siècle de notre ère." (p. 270, sep. ed. p. 131).

As to the group of the Four and Sixteen Arhats, LÉVI and CHAVANNES rightly remark, that *Piṇḍola* is the prominent, nay even the *initial* figure. "Il est clairement le type initial, les autres, quels qu'ils soient, n'en sont que la répétition. Quelle était la raison qui pouvait le désigner pour ce rôle? Entre tous les Arhat, Piṇḍola (à notre connaissance tout au moins) était, avec *Mahākāṣyapa*, le seul qui ne fût pas entré dans le Nirvāṇa, au témoignage formel des textes canoniques." (p. 271, 132). But *Mahākāṣyapa* had disappeared into the mountain; only Piṇḍola was an active propagator of the Law in the world. Yet, when the idea of four protectors of the Law in the *four quarters* of the world arose, *Mahākāṣyapa* was chosen (notwithstanding his living in the mountain), with *Rāhula* and *Kuṇḍopadhānīya*. Afterwards each quarter may have been thought to want four protectors, and the group of Sixteen was formed.

§ 4. *Rāhula, Āśvameśa's son, the last of the Ten Great Disciples, and the eleventh of the Sixteen Great Arhats.*

The Chinese pilgrims tell us about the stūpas, erected in India over the relics of the Disciples and other saints, which were much more numerous than those of the ancient Buddhas. KERN, referring to the writings of those pilgrims, says: "Near Vaiṣālī FA-HIEN saw a Stūpa raised over one half of *Ananda's* body, the other half having remained as a relic in Magadha. The city of Mathurā possessed Stūpas erected in honour of *Āśvameśa*, *Maudgalyāyana*, *Pūrṇa-Maitrāyaṇīputra*, *Upālī*, *Ananda* and *Rāhula*, with their relics. The nails and beard of the patriarch Upagupta, as famous with the N. Buddhists as unknown to the South, were honoured in the same city. Moreover there was a Stūpa erected over the relics of *Mañjuśrī* and other Bodhisattvas. A Stūpa in a wood of the Koṅkan contained the remains of *Āśvameśa*. The entire body of *Kāśyapa the Great* rests in a deep chasm of the hill named Kukkuṭa-pāda."²

¹ LÉVI and CHAVANNES, l. 1. p. 266, sep. ed. p. 127.

² *Manual of Buddhism*, p. 89.

In HÜEN-TSANG'S passage concerning Mathurā, quoted by KERN, we read that there were about two thousand monks, living in twenty monasteries, and studying the Mahāyāna and the Hīnayāna at the same time. After having enumerated the stūpas of the six Disciples (who all belong to the group of the *Ten Great Disciples*, mentioned above, Ch. II, § 11) as well as those of Mañjuçrī and other Bodhisattvas, he adds that every year, in the months of the three long fasts and on the six fasting days of every month the monks emulously made precious offerings to these Arhats or Bodhisattvas. "Those who study the Abhidharma, sacrifice to *Çāriputra*; those who practise Samādhi, make their offerings to *Maudgalaputra*; those who read and observe the Sūtras (the Sautrāntikas), to *Pūrṇa Maitrāyaṇīputra*; those who study the Vinaya, sacrifice to *Upālī*; the bhikṣuṇīs (nuns) to *Ānanda*; those who have not yet received all the rules of discipline to *Rāhula* (未受具戒者供養羅怛羅), and those who study the *Mahāyāna*, to the *Bodhisattvas*. Those festivals were rich and pompous, and the king and his ministers considered it their task to practise meritorious works. In the same passage a spot is mentioned where 1250 Great Arhats, among whom were *Çāriputra* and *Maudgalaputra*, practised samādhi (習定); there stūpas had been erected in memory of this fact.¹

Here again we see the *Hīnayānists* worship the Arhats, and the *Mahāyānists* sacrifice to *Mañjuçrī* and other Bodhisattvas.

The Section on the Disciples (佛子品) (section IV) in the third chapter of the *Ekottarāgama sūtra*, the Hīnayānistic work which we have mentioned already several times, gives, as we stated in the preceding chapter (§ 10), the names and virtues of "a hundred sage saints" (百賢聖). There we read: "He who does not break the prohibitions and prescriptions, and who is not idle in reciting and reading (the holy texts), is the bhikṣu *Rāhula*" (不毀禁戒, 誦讀不懈, 所謂羅云比丘是). Next to him *Panthaka* and *Cūḍapanthaka* are praised.² *Rāhula*'s name is written 羅云, in other texts 羅雲; in the transcription of his name 羅怛羅 the middle syllable is also represented by the characters 候 and 吼. It is translated into 覆障, "he who upsets hindrances" or 執日, "he who grasps the sun" or 障月, "he who screens the moon". As to his special virtues, strict obedience to the vinayas and diligence in reading the holy texts, these were evidently the reason why he was worshipped by "those who had not yet received all the rules of discipline". Among the *Ten Great Disciples*, however, he was said to be "the first in mystic actions" (密行第一).³

In the *Sūtra on the 500 disciples explaining their own original rise (previous births)*,⁴ which also belongs to the *Hīnayāna*, *Rāhula* is the 25th of the 29 prominent

¹ *Ta-T'ang Si-yuh-ki'*, Ch. IV, pp.8 sq.; JULIEN's translation, Vol. I (*Voyages* Vol. II), pp. 208sq.

² NANJŌ, Nr. 543, Ch. III, p. 4.

³ Cf. above, Ch. II, § 11.

⁴ NANJŌ, Nr. 729, p. 29; cf. above Ch. II, § 6 and Ch. III, § 3.

Arhats among the 500 (who had accompanied the Buddha to the Nāga palace in the Anavatapta lake), who related their existences in songs (consisting of many lines of five characters each). Rāhula tells that in olden times he was a righteous king of Magadha, who for suspecting and illtreating a holy ascetic (*rshi*, 仙人) fell into hell, but was reborn after 60 000 years and after having been in the womb for six years.

The commentary on the first chapters of the Ekottarāgama sūtra, entitled 分別功德論, "*Čāstra on the discrimination of merits and virtues*", says that Rāhula was warned by the Buddha on account of his inclination to lying, and that he afterwards always spoke the truth. There also his strict observance of the precepts is mentioned.¹

Three passages of the *Ekottarāgama sūtra* itself tell us how the Buddha instructed Rāhula,² and another sūtra, also quoted by Ōmura (Ch. IV, p. 6), relates how Rāhula patiently wore the insult, inflicted upon him by a impudent fellow who struck him upon the head so that the blood gushed forth from the wound. This happened in Črāvastī, while he was begging for food with Čāriputra.³

ŌMURA states that three other Rāhulas are mentioned in the Buddhist writings (one of whom was a disciple of Čāriputra, but that here we deal with Čākyamuni's son.

We may finally refer to EITEL'S *Sanskrit-Chinese dictionary*, where we read s. v. Rāhula: "Explained by 覆障, lit. one who overthrows (all) obstacles, which explanation is said to refer to his having been for six years detained in the womb of his mother by the wiles of an Asura. The eldest son of Čākyamuni (佛之長子) by Yaçodharā. Converted to Buddhism he followed his father in the capacity of an attendant. His name is said to be derived from the Asura (Rāhu) who interfered with and tried to hinder his birth. *Burnouf* however derives his name from Gautama Rāhūgaṇa, the famous ancestor of the Čākya family. After the death of his father Rāhula became the founder of a philosophical realistic school (*Vaibhāshika*)⁴, and he is now-a-day revered as *the special patron saint of all novices*. He is to be reborn as the eldest son (長子) of every future Buddha, especially also of Sāgaravaradhara buddhi vikrīḍitābhijñā, under which name Ānanda is expected to reappear as Buddha. This explains why Rāhula is sometimes (proleptically) called "the son of Ānanda". He is mentioned in one of the inscriptions of Piyadasi, and Huen-tsang saw amid the ruins of Kapilavastu the statues of Yaçodharā and Rāhula in the place where the female apartments of Čākyamuni's palace had been".⁵

¹ NANJŌ, Nr. 1290, Ch. III, p. 19.

² NANJŌ, Nr. 543, Ch. VIII, XLIII and XLV; cf. NANJŌ, Nr. 544, Ch. XVII, pp. 9 sqq.

³ 羅云忍辱經, "Sūtra on Rāhula's patiently bearing disgrace".

⁴ KERN (Manual, p. 126) says that this school "clung to the Hinayāna party, but rejected the authority of the Sūtras altogether, only acknowledging that of the Abidharma. In their dogmatical system Čākyamuni is a common human being, who after attaining the qualified Nirvāṇa by his Buddhahood, and final Nirvāṇa by his death, passed into Nothingness. What may be called divine in the Buddha, is his intuitive knowledge of the truth without the aid of others".

⁵ We find this in the *Si-yuh-ki*, Ch. VI; JULIEN's translation, Vol. I, p. 314.

§ 5. *Nakula (Vakula), the fifth of the Sixteen Great Arhats, and one of the 100 holy sages.*

In the list of the 100 holy sages, given in the third chapter of the Ekottarāgama sūtra,¹ we read the following words. "The first bhikshu among my ṛāvakas, as well as the oldest (壽命極長), who shall never meet with an untimely death (終不中天) is the bhikshu *Vakula* (婆拘羅). He is also the man who always enjoys living in seclusion and not dwelling among the crowd (of monks) (常樂閑居不處衆中)."

In the thirteenth chapter of the same work *Vakula* is said to have been sitting alone in the mountains, engaged on patching an old garment, while the Buddha, accompanied by a crowd of 500 Great Bhikshus, was staying on the Vulture Peak near Rājagṛha. Then *Çakra*, the Lord of the Devas, saw him sitting there and wondered why *Vakula*, an Arhat, who had dissolved all bonds, *whose length of life was unmeasurable*, who constantly suppressed his thoughts himself, who was not attached to wordly matters, did not explain the Law to others and preferred a solitary self-practice like an unsettled heterodox person. And *Çakra* went to the Vulture Peak and, appearing before *Vakula*, by means of a gāthā asked him why he did not explain the Law and lived in solitude. *Vakula* answered, also in a gāthā, that *Çāriputra*, *Ānanda* and the other prominent disciples could well explain the Law (so that it was not necessary that he should do so). Then followed an explanation of his investigations which occupied him and caused him not to preach the Law, whereupon *Çakra* was satisfied, rose from his seat and went away.²

When *Vakula* had not yet become a monk he had a conversation with a heterodox friend, which is related in the *Madhyamāgama sūtra* (中阿含經, a Hīnayāna sūtra, NANJŌ, Nr. 542, Ch. VIII).

The reason of his old age is explained in the Hīnayānistic "*Çāstra on the discrimination of merits and virtues*" (分別功德論, NANJŌ, Nr. 1290), mentioned above. There the Buddha tells *Ānanda*, that *Vakula* should live for 160 years, on account of his merciful heart in a former existence. In olden times, when the Buddha *Vipaçyi* had appeared in the world, there was a *çreshṭhin* (長者, an elder) who gave some medicine to a bhikshu who suffered from headache, and thus cured him. For this virtuous deed he was rewarded by exemption from disease and pain for 91 kalpas, and by being reborn in the house of a *çreshṭhin*. When 80 years old he became a monk and was to remain so for 80 years, thus living 160 years in all. This was *Vakula*, who therefore was always healthy and was the first in old age. When the Buddha told this, *Vakula* was 100 years old and was to live on for another 60 years.

Then *Ānanda* asked why *Vakula* did not explain the Law, and whether this was for lack of intelligence and knowledge. *Vakula* answered that this was not the reason,

¹ NANJŌ, Nr. 543, Ch. III, p. 3b.

² Ch. XIII, pp. 10 sqq.

but that 'he did not preach because he went straight on towards his own joy and quietness and did not enjoy confusion and bustle' (直自樂靜不喜憤鬧).¹

In the *Sūtra on the 500 disciples explaining their own original rise* (NANJŌ 729) Vakula is the 13th who relates his "original rise". There as the translation of his name is given 賣姓, "he who sells family names";² other translations are 善容 ("Virtuous countenance"), 偉形 ("Extraordinary, fine-looking shape"), 大肥盛 ("Great abundance"), 豚囊 ("Bag of abundance"), 慢鄧 (?), all mentioned by ŌMURA (Ch. IV, p. 5). Vakula relates how in olden times he sold medicine, which cured one of the monks of the then living Buddha. He revered these monks and gave them medicine. For this virtuous behaviour he was rewarded in the way, mentioned above.³

It is curious that this old, healthy egoist, whose merits in the service of the doctrine were problematic indeed, should have been taken up among the Sixteen Great Arhats, whose task it was to remain in the world and protect and propagate the Law after the Buddha's Parinirvāṇa. But also with regard to other figures the choice of these sixteen was very strange indeed! It is no wonder that King Aśoka did not take much notice of Vakula's stūpa, when he went about to worship the Buddha's traces. He visited this stūpa, which was in Magadha, but when Upagupta told him, that Vakula had never explained the Law, and that his merits in converting others were few, he deemed it sufficient to offer up one gold piece to this inactive Arhat.⁴ Yet, the original nature of the Arhats being passive, and their only aim being Nirvāṇa, Vakula was a typical specimen of this class of beings. But the inventors of the group of the Sixteen Arhats, in order to connect them with the ideas about the mighty Bodhisattvas of the Mahāyāna, gave these Arhats a more active character as propagators of the Law, and thus raised them from egoistic quietism to altruistic activity.

As to this member of the group, however, we must remark, that the *Fah-chu-ki* (法隻記, this chapter, § 1), followed by the Chinese and Japanese texts based upon its passage on the Sixteen Great Arhats, calls this Arhat *Nakula*, 諾矩羅, instead of *Vakula*. SU-TUNG-P'Ō (蘇東坡), the famous Chinese poet of the eleventh century, in his "Praise of the Great Arhats, painted by Shen-yueh" (禪月, i. e. KWAN-HIU, the celebrated T'ang painter, to be treated below, this chapter, § 19) also calls him

¹ NANJŌ, Nr. 1290, Ch. III, pp. 15q.

² This strange name reminds us of the expression 買闌姓, "buying the family names at the examinations", i. e. the mode of gambling at Canton by betting on the surnames of successful candidates (cf. WELLS WILLIAMS, s. v. 姓 (p. 810) and s. v. 闌 (p. 1049).

³ NANJŌ, Nr. 729, Nr. 13, p. 15.

⁴ *King Aśoka's biography*. 阿育王傳, NANJŌ, Nr. 1459 (translated A. D. 281—306) Ch. II, *Sūtra on King Aśoka*, 阿育王經, NANJŌ, Nr. 1343 (an older translation of the same work) (A. D. 512), Ch. III. Quoted by ŌMURA (Ch. IV, p. 5).

Nakula, 那俱羅, but the emperor KAO-TSUNG of the K'ien-lung era (1736—1796), who wrote a similar praise of the same paintings, calls him *Vakula*, 拔嘎沽拉 (Pah-kiah-ku-lah).

In Tibet, where the same group of Sixteen Arhats is known, his name is *Bakula*, i. e. *Vakula*.¹

The *Samyuktāgama sūtra*² (雜阿含經, NANJŌ, Nr. 544, translated in A. D. 420 to 479) mentions a *çreshṭhin* *Nakula* (那拘羅長者), who, 120 years old, went to the Buddha and received his instruction. On having heard Āriputra explaining the Law he became an *Upāsaka*, i. e. a lay-member of the Buddhist church. When comparing this tale with those known about *Vakula*, we find that they agree on two important points, to wit: the rank of a *çreshṭhin* and the old age. Yet *Vakula* became a monk and *Nakula* only an *Upāsaka*. Although *Nakula*'s name is not found among the Buddha's disciples, treated in the sūtras of the Āgama class, he is mentioned in the *Ekottarāgama sūtra* as the only child of a *çreshṭhin*. There this child is saved by the Buddha from the claws of an evil demon, who is subjected and converted by the Tathāgata. The latter converts also the child and its father, who becomes a very devout *Upāsaka*.³

The author of the *Fah-chu-ki* may have borrowed the name *Nakula* from the *Samyuktāgama sūtra*, but, as he spoke about prominent disciples of the Buddha, he may have meant the monk *Vakula*. The identity of their rank and old age may have caused him to interchange their names. It might also be a mistake of the translator, but we do not believe that a man like HÜEN-TSANG could have made such a mistake.

§ 6. *The brothers Panthaka and Cūḍapanthaka, the tenth and the sixteenth of the Sixteen Great Arhats, both belonging to the 100 holy sages.*

These two brothers, of whom *Panthaka* was the elder, were both disciples of the Buddha. The *Ekottarāgama sūtra*⁴ enumerates them among the 100 holy sages, and praises them as follows. "He who by means of his divine magic power can hide himself is the bhikshu *Panthaka*, and he who can transform his body and perform very many miracles (metamorphoses) is the bhikshu *Cūḍapanthaka*".

In Ārāvastī there was the wife of a Brahman whose sons all died immediately after their birth. When again a son was born, she laid the child on a large road, but as it did not die, she took it up again and called it "Large Road" (大路). Afterwards when again a son was born, she laid this child on a small road, but took it up because

¹ Cf. GRÜNWEDEL, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, p. 38, and note 36, p. 205.

² Ch. V, pp. 12 sqq.

³ NANJŌ, Nr. 543, Ch. XIV, pp. 25sq.

⁴ Ch. III, 弟子品第四, p. 4. About these two brothers cf. also Mrs. RHYS DAVIDS, *Psalm of the Early Buddhists*, II, *Psalm of the Brethren*, Ps. 231, pp. 242sq. (*Panthaka Maior*) and Ps. 236, pp. 258sq., *Panthaka Minor*, i. e. *Cūḍa-Panthaka*. Cf. Dr. JULIUS DUTOIT, *Jātakam*, I, Nr. 4, pp. 25sq.

it appeared to be as strong as its brother; she called it "Small Road" (小路). The former was very clever, and after having grown up became a monk and reached Arhatship. This was *Panthaka*, whose name is transcribed into 般持, 般免, 般持迦, 半託迦, 莫訶半託迦 (*Mahāpanthaka*) or 般嚩 and translated into 大路 ("Large Road") or 大路邊生 ("He who was born at the side of a large road").

The younger brother, on the contrary, was very stupid. This was *Cūḍapanthaka*, "The stupid (or small) Panthaka", whose name is transcribed into 周利般持, 周梨般陀迦, 周利般他迦, or 祝利般嚩, and translated into 小路 ("Small Road") or 小路邊生 ("He who was born at the side of a small road") (𑖦𑖩, small, is *cūḷa*, *culla*), 道生 ("He who was born on the road"), 髻道 ("Road of the tuft", i. e. the *ushnīsha*, the protuberance on the cranium of a Buddha), 不樂 ("He who had no joy"), 愚路 ("The stupid road"), or 愚闇般陀 ("The stupid Panthaka").¹

When their parents had died and their house had decayed, Panthaka pitied his younger brother and caused him to become a monk. But he was so stupid, that he could not even learn one *gāthā*, although he repeated it for four months, whereas a herdsboy, who had heard him learn, knew it by heart within a short time. Then he wanted to go to a teaching priest, but his elder brother got angry on account of his stupidity and sent him away. Weeping bitterly he was seen by the Buddha, who took away the obstacles of his mind, so that he at once knew the verse. Then, by having him clean the dusty shoes of a stranger, the Buddha gave him insight into uncleanness and restraining of thoughts; thus he became an Arhat.²

According to another text their mother was the daughter of a very rich *çreṣṭhīn*, who on having had intercourse with a slave fled abroad, but wished to return home and on the road gave birth to twins, Panthaka and *Cūḍapanthaka*. These boys were educated and adopted by another family.³

Panthaka was the first in hiding his body by magical means. In this way he subjected a poisonous *Nāga*, as we learn from the *Çāstra on discriminating merits and virtues*, which states that he and his brother were twins, thrown away into the road.⁴

We read in the same passage that *Cūḍapanthaka* was the first in transforming himself. A Brahman, who on account of his great learning was called "Canon of the World" (世典), had heard that the lowest (i. e. the least clever) of the monks was *Cūḍapanthaka*. Therefore he began a discussion with him, but the Arhat, who could not answer him with words, decided to do so by deeds. By means of his divine power he flew up into the air and there sat down cross-legged, much to the admiration

¹ Cf. ŌMURA, Ch. IV, p. 6.

² This tale is found in the 根本說一切有部毗奈耶, *Mūlasarvāstivāda nikaya vinaya*, translated in A. D. 703. Nanjō Nr. 1118, Ch. XXXI, pp. 8 sqq., where he is called "Stupid Road"; the last part is also found in the *Ekottarāgama sūtra*, Nanjō Nr. 543, Ch. XI, pp. 16 sq.

³ ŌMURA, Ch. IV, p. 6, quoting the 四分律疏宗記.

⁴ 分別功德論, Nanjō Nr. 1290, Ch. 下, pp. 21 sqq., where he is called 般嚩, and his brother 祝利般嚩.

of the Brahman. Then Āriputra, who by means of his celestial ear had heard the discussion, and who was afraid that the bhikshu would give in and the Brahman would not be converted, by means of his divine power assumed Cūḍapanthaka's shape and caused the latter to disappear himself. Then he took up the discussion with the Brahman and convinced him, so that he no longer remained blind for the truth but obtained the purity of the eye of the Law.¹

One day, when the Buddha with his 500 Great Bhikshus was in the Karaṇḍa venuvana at Rājagṛha, Prince 滿呼 (Pūrṇa, "Complete breath or cry") said to him, that he had heard that Cūḍapanthaka had not been able to answer the Brahman, mentioned in the preceding story, and that this bhikshu was stupid and without any wisdom. The Buddha replied that Cūḍapanthaka possessed transcendental power and had obtained the doctrine of the superior men, but that he was not versed in wordly discussions. The prince, however, said that he did not understand how Cūḍapanthaka could have transcendental knowledge and yet not have been able to dispute with that heteric. Then he invited the Buddha with all his bhikshus, except Cūḍapanthaka. The Buddha accepted this invitation, but ordered Cūḍapanthaka to take his almsbowl and follow him to the palace of the prince. When they all were seated, the prince requested the Buddha to hand him over his almsbowl that he personally might give him food. The Buddha said that Cūḍapanthaka had his almsbowl and that the prince should go to this bhikshu and take the bowl. Then Cūḍapanthaka caused 500 flower trees to appear, and under each of these trees there sat a Cūḍapanthaka. Thus the prince, who according to the Buddha's instruction went to fetch the almsbowl, saw 500 bhikshus and did not know which was Cūḍapanthaka. Therefore he returned to the Buddha and told him the difficulty, whereupon the Buddha advised him to go to the centre of that garden (of the 500 trees) and there jerk his fingers; then Cūḍapanthaka alone should rise from his seat. This was actually the case, and the 500 phantasmagoric trees and bhikshus disappeared at once. Now the prince and the Arhat went to the Buddha, and the former uttered his repentance for not having believed the Tathāgatha's words as to this bhikshu's extreme miraculous power.²

In another passage Panthaka's name is used where Cūḍapanthaka is meant. In olden times, this text says, when the Buddha was in Ārāvastī, there was a very old bhikshu, who had become a monk at an old age and was very stupid. Although the Buddha had the 500 Arhats instruct him daily, within three years he could not learn one gāthā. His stupidity was known all over the kingdom. At last the Buddha, who pitied him, personally instructed him and caused him to obtain Arhatship. One day the Tathāgatha ordered him to go to a nunnery and explain the Law to the nuns.

¹ This story is also found in the *Ekottarāgama sūtra*, Nanjō Nr. 543, Ch. VIII, pp. 15 sqq.

² *Ekottarāgama sūtra*, Ch. XL, pp. 105 sqq.

When these heard that the stupid monk was coming, they all laughed, but on hearing him preach they were very much rejoiced and edified.¹

We read in a different version of this tale, that he explained but one gāthā, the only one he knew, but then performed so many different miracles, that all the nuns were greatly rejoiced. He divided his body into innumerable bodies and then rejoined these into one shape. He jumped over stone walls, walked upon water as if it were earth, entered the earth like water, showed a half body or a golden body or caused smoke and fire and water to come out of his body. He sat and lay down in the air and flew like a bird. With his hands he touched the sun and the moon, and with his body reached the heavens of Brahma. Then he returned to his seat and explained the gāthā like before. Such was the great miraculous power of this Arhat. Here he is also called "the old Panthaka", but evidently Cūḍapanthaka is meant.²

One day King Prasenajit, who resided in Ārāvastī, invited the Buddha and his monks to his palace, but Panthaka (i. e. Cūḍapanthaka) was not allowed by the gate keeper to enter the gate. The Buddha, who wished to show the Court this Arhat's extraordinary, divine power, had ordered him to take his almsbowl and follow him. Now the bhikshu had to remain outside the gate, but from far stretched his arm and handed over his bowl to the Tathāgata, much to the astonishment of the King and his Court, who saw the arm and the bowl, but not the man himself. When they asked the Buddha about the matter, he said: "This is the arm of the Bhikshu Panthaka. Of late he has found the Way (to Buddhahood)." Then Panthaka was requested to come in, and the fame of his great miraculous power constantly increased.³

Cūḍapanthaka is the 21st of the 29 prominent Arhats who told their "original rise" in the assembly of the Buddha with his 500 Great Arhats at the Anavatapta lake, according to the "*Sutra on the 500 disciples relating their own original rise*". There he tells how in a former life he was a keeper of swine, who had the stupidity of tying up the mouths of his hogs and then having them cross a river, with the result that all the animals were drowned. This was the reason of his stupidity in his present life. As to his extraordinary magic power, this was evidently due to the fact that he had in that same former existence improved his life and a *rishi* had instructed and converted him and shaven his hair (i. e. had made him a monk), whereupon he had been reborn in a heaven. There he had spent a long time and then had returned to the earth, where he again became a monk, but a stupid one, who had the greatest diffi-

¹ *Dharmapadāvadāna sūtra*, 法句譬喻經, Nanjō Nr. 1353, translated in A. D. 290—306; Ch. II, pp. 17 sqq.

² *Mahīṣasakavinaya*, 彌沙塞部五分律, Nanjō Nr. 1122, translated in A. D. 423—424; Ch. VII, pp. 1 sqq. The same story is found in the *Dharmagupta vinaya*, 四分律藏 (*caturvarga vinayapiṭaka*), Nanjō Nr. 1117, translated in A. D. 405; Ch. XII, pp. 23 sqq., where he is also called Panthaka.

³ Same passage of the *Dharmapadāvadāna sūtra*, Nanjō Nr. 1353, Ch. II, pp. 18 sq.

culty in learning one verse of four lines.¹ Yet, owing to his virtuous life in former days, he had become one of the Buddha's Great Arhats, excelling in magic power.

§. 7. *Bhadra and Vajraputra (Vajrīputra), the sixth and eighth of the Sixteen Great Arhats.*

The *Samyuktāgama sūtra* (雜阿含經) mentions both these disciples of the Buddha, who are otherwise so little known, that we do not understand why they were taken up among the Sixteen Great Arhats.

Bhadra is introduced twice, both times speaking with Ānanda; the first time the latter puts questions to him, the second time *Bhadra* repeatedly interrogates Ānanda.² The first discourse took place in Anāthapiṇḍika's garden at Ćrāvastī, the second in Pāṭaliputra.

The magician *Bhadra* is mentioned in Nr. 21 of the *Mahāratnakūṭa sūtra* (大寶積經) (Nanjō Nr. 23)³, entitled "(Sūtra spoken at) an assembly on giving the prophecy to the magician *Bhadra*". An earlier translation of this sūtra is entitled: "Sūtra spoken (on the request of) the magician *Bhadra*" (幻士仁賢經) (Nanjō Nr. 35).⁴

We do not know whether this magician, whose pride was conquered and who was converted by the Buddha's words, so that he became a monk, is to be identified with the Arhat; but one of the "100 holy sages" of the *Ekottarāgama sūtra* may be identical with the latter. We read there: "He whose eloquence rises at once and dissolves the hindrance of doubt of mankind, is the bhikṣu *Bhadra*."⁵

Vajrīputra's name is transcribed with the characters 代闍羅弗多羅, which indicates that it was read *Vajraputra*; but GRÜNWEDEL in his list of the Sixteen Arhats, worshipped⁶ in Tibet and Mongolia, calls him *Vajrīputra* and *Ṣaraṇa Vatsaputra*. His name is translated into 金剛子 "Vajra-son", and also partly transcribed, partly translated into 跋耆子. We learn from the *Samyuktāgama sūtra*⁷ how he was exhorted by angels and obtained Arhatship. It seems that he is not mentioned in other texts. Thus we do not know the reason of his belonging to the group of the Sixteen Great Arhats.

The name *Vatsaputra*, given to him by GRÜNWEDEL, is written *Vatsīputra* by KERN, who mentions the collection of the sacred writings by the *Sthavira Vatsīputra*, made 62 years after the schism arisen at the time of the Sthaviras Nāgasena and Manoratha.

¹ Nanjō Nr. 729, Nr. 21, pp. 24sq.

² Nanjō Nr. 544, Ch. XVII, pp. 25sq.; Ch. XXIV, pp. 17sq. Cf. Mrs RHYS DAVIDS, *Psalm of the early Buddhists*, II, Ps. 226, pp. 231sq.

³ Nanjō Nr. 23, 21, Ch. 85, pp. 1—22.

⁴ Nanjō Nr. 35, pp. 1—22.

⁵ Nanjō Nr. 543, Ch. III, p. 3b, explained Nanjō Nr. 1290, Ch. III, p. 6.

⁶ *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, p. 37. Cf. Mrs RHYS DAVIDS, l. 1., Ps. 62, p. 63, *Vajji-putta*.

⁷ Nanjō Nr. 544, Ch. L, p. 21; Cf. Nr. 546, Ch. XVI.

§ 8. *Nāgasena, the twelfth of the Sixteen Great Arhats.*

The *Milinda-Pañha* is "a dogmatical treatise in the form of dialogues between king Milinda (identified with Menandros) and the Buddhist sage *Nāgasena*. Date and source of the work are uncertain, but for various reasons it must be posterior to the beginning of our era, and have been composed in the North of India".¹ Nanjō Nr. 1358, the *Nāgasena bhikṣu sūtra* (那先比丘經, translated A.D. 317–420) is a Chinese "translation of a text similar to the *Milinda-Pañha*, though the introductory part is not exactly the same as that of the Pāli text".²

KERN states the following about Milinda and *Nāgasena*. "The most celebrated of the Greek rulers, the King Menander, or as the Indians called him, Milindra, Pāli Milinda, seems to have had Buddhist sympathies, and is said to have been converted by the Sthavira *Nāgasena*. Our only authority for this alleged fact is the *Milinda-Pañha*, in which the date of Menander is fixed at *five centuries after the Parinirvāṇa*. This date, impossible as it is, is no argument against the substantial truth of Menander's conversion. It only proves that the book was composed or remodelled long afterwards. As to the person of *Nāgasena* we know very little. In a Tibetan work he is enumerated among the *sixteen apostles who after the disappearance of Kāçyapa were sent out to propagate the Faith*. According to another Tibetan account a schism arose in the time of the Sthavira *Nāgasena* and Manoratha, 63 years before the collection of the sacred writings by the Sthavira Vatsīputra. The chronology is so confused that it is unsafe to deduce from such traditions any historical fact. It may be that the monk *Nāga*, who caused a dissension leading to the division into four sects, is intended to be identical with *Nāgasena*, but if so, the obscurity enveloping his person thickens instead of being removed. Certainly the *Nāgasena* of the *Milinda-Pañha* is mentioned by VASUBANDHU".³

ŌMURA (Ch. IV, p. 7) points out that King *Mi-lan* (彌蘭) of the *Nāgasena bhikṣu sūtra* must be identical with King *Milinda*, who lived in the second century B. C., and that the Arhat *Nāgasena*, travelling about in all countries to preach the Law, converted this king. With regard to this fact he refers to the *Abhidharma koça cāstra* (Nanjo Nr. 1267, Ch. XXX), the *Abhidharma koça (vyākhyā) cāstra* (Nanjo Nr. 1269, Ch. XXII), the same work composed by VASUBANDHU, and to the *Ratnapīṭaka sūtra (Ratnakāraṇḍaka-vyūha sūtra, Nanjō Nr. 168, Ch. IX)*.

Nāgasena's name is transcribed by means of the characters 那伽犀那, or 那先, and translated into 龍軍, "Army of *Nāgas*".

¹ KERN, *Manual*, p. 9.

² NANJŌ, sub Nr. 1358. About the two Chinese translations of this text cf. E. SPECHT, *Deux traductions chinoises du Milindapañho*, Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists, (1893), Vol. I, pp. 518sq. (with an Introduction by Prof. SYLVAIN LÉVI).

³ *Manual*, pp. 118sq.

§ 9. *Kanaka Vatsa, Kanaka Bharadvāja, Kālīka and Aṅgaja, the second, third, seventh and thirteenth of the Sixteen Great Arhats.*

ŌMURA (Ch. IV, p. 7), who states that *Kanaka* (金, Metal) is the second Arhat's personal name and *Vatsa* (伐蹉) his surname, suggests the possibility of his being identical with one of the 100 holy sages of the third chapter of the *Ekottarāgama sūtra*, called 婆蹉, Vatsa. There we read the following: "He who tortures his body and sits in the dew, and who does not flee wind and rain, is the bhikshu Vatsa."¹

The name *Kanaka* is not translated, but only transcribed by means of the characters 迦諾迦. As to *Kanaka Bharadvāja*, he is wholly unknown.

Kālīka's name is found among the *Nāga* kings and among the birds (a kind of water bird), but not among the Buddha's disciples, as we learn from ŌMURA, who is in doubt whether this Arhat is identical with 迦淚 (*Kā-li*), one of the 100 holy sages of the *Ekottarāgama sūtra*. This sage is praised as follows: "He who rejoices in assembling the holy crowds and in discussing the beauty of the Law, is the bhikshu *Kālī*."² This name is written 伽渠 *Kia-k'ü*, however, in the large Japanese edition of the Tripiṭaka, printed from old blocks, which is found in the Leiden University Library and used by the writer of this paper. In SU TUNG-P'O'S *Praise of the Great Arhats*, mentioned above, *Kālīka's* name is written 迦羅 (*Kāla*), but this is a mistake.

Aṅgaja's name is written 因揭陀, *Aṅgada*, and the Emperor KAOTUNG, of the K'ien-lung era (1736—1796), in his *Praise of Kwan-hiu's Arhats* calls him 阿迦阿機達, A'-ng-a-ki-tah. ŌMURA suggests that it may be 鶯迦闍, *Aṅgaja* (*Yang-ka-sia*), one of the hundred holy sages, about whom we read that "he whose body is fragrant and pure, and spreads fragrance *all about*, is the bhikshu *Aṅgaja*."³ The text used by Ōmura gives 熏, scents, whereas that of the Great Tripiṭaka of Leiden gives 動, moves (to all sides). LÉVI and CHAVANNES write the name *Ingada* (?).

GRÜNWEDEL (l. l. p. 37) calls this Arhat *Aṅgaja* or *Agniya*; the Chinese transcription shows that the former name is more correct than the latter.

§ 10. *Subinda (?), Gopaka, Vanavāsa and Ajita, the fourth, ninth, fourteenth and fifteenth of the Sixteen Great Arhats.*

The fourth Arhat, called 蘇頻陀 (*Su-p'in-t'o*) in the *Fah-chu-ki*, is named 阿必達 (O-pih-tah) (*Abhidharma*?) by the Emperor Kao Tsung.

But no such Arhat is mentioned in the other texts. SU TUNG-P'O calls him 須跋陀, *Subhadra*, omitting the final character 羅, like the *Ekottarāgama sūtra* does in the transcription of *Bhadra's* name.

¹ Nanjō Nr. 543, Ch. III, p. 3a; explained in the *Çāstra on the discrimination of merits and virtues*, Nanjō Nr. 1290, Ch. II, p. 25b.

² Nanjō Nr. 543, Ch. III, p. 2a; explained in Nanjō Nr. 1290, Ch. II, p. 29.

³ *Ekottarāgama sūtra*, Nanjō Nr. 543, Ch. III, p. 000.

Subhadra was a heretical monk, who was converted by the Lord and attained Arhatship during the last night of the Buddha's life. He was his last disciple and died immediately, before the Lord entered Parinirvāṇa.¹ Another monk of this name, "who had become a member of the Order in his old age", uttered his joy about the Master's death and said: "Now we shall be able to do what we like". This was the reason why Mahākāśyapa held the first Council to rehearse the Buddha's precepts.² As to the former Subhadra, we learn from the Chinese translations, quoted by Ōmura, that he was a very wise Brahman, who lived in Kuṣinagara, and who was 120 years old, when he went to the dying Buddha and by his preaching at once attained Arhatship. As he could not bear witnessing the Master's death he entered Nirvāṇa before him.³ He is one of the 100 holy sages of the Ekottarāgama sūtra, where the Buddha says that he shall be the last (of his disciples) to obtain Arhatship. There his name is written 須拔.⁴

The fact that Subhadra was said to have died before the Buddha is no strong evidence against his belonging to the Sixteen Arhats, for KERN remarks as follows with regard to such contradictory facts. "The reappearance of Pūraṇa-Kāśyapa, notwithstanding his previous death, has nothing in it to surprise us. For what kind of *historical* value the Buddhist authorities attach to such tales, is egregiously exemplified by the fact that the six heretical teachers reappear on the scene in the days of Nāgasena and the King Menander — as busy and mischievous as ever (*Milinda-Pañha*, pp. 4 sqq.)."⁵

The second character of this Arhat's name in the Fah-chu-ki, 頻, *p'in* or *pin*, is used in transcribing the Sanskrit sounds *bin*, *viṃ*, *viñ*, *vin*, *piñ*, and *vi*, as we learn from STANISLAS JULIEN'S *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits*. Thus we get the name *Subinda*, *Suvinda*, *Supinda* or *Suvitta*. NANJŌ, who furnished the Sanskrit names of the Sixteen Arhats to ANDERSON for the list, given in the latter's *Catalogue of Japanese and Chinese paintings in the British Museum* (p. 46), hesitatingly suggests the name *Suvitta*. For this reason we call the Arhat by that name; but as nowhere else an Arhat *Suvitta* is mentioned the character 頻 may be erroneously substituted for 跋 or 拔, in which case we should have to do with the Arhat Subhadra.⁶

¹ KERN, *Manual*, p. 44.

² Ibidem, pp. 101 sq.

³ *Ekottarāgama sūtra*, Nanjō Nr. 543, Ch. 37, pp. 2 sqq.; *Dīrghāgama sūtra*, Nanjō Nr. 545, Ch. 4, pp. 6 sqq.; *Vināyasyayuktavastu*, Nanjō Nr. 1121, Ch. 38, pp. 1 sq. (蘇跋陀羅). Cf. *Fah-hien*, Nanjō Nr. 1496, p. 17 b.

⁴ Nanjō Nr. 543, Ch. III, p. 6 b, where we read 後最取證 instead of 後最時證, as Ōmura gives.

⁵ *Manual*, p. 40, note 3.

⁶ Subhadra's name is translated into 喜賢, "Virtuous Sage", and transcribed into 蘇 (or 須) 跋陀 or 須跋 (EITEL s. v.).

A *Suvīta* is mentioned by Mrs. RHYS DAVIDS as one of the Buddha's disciples, *Psalms of the Brethren*, Ps. 242, pp. 271sq. This was a humble road-sweeper, called by the Buddha to become a bhikshu. He soon reached Arhatship. The *Thera Sumitta*, the brother of Tissa, possessed great magical power, as we learn from the *Dīpavamsa*, an ancient Buddhist historical record, edited and translated by OLDENBERG, 7, 32, p. 157: "Both sons of Konti, the Theras Tissa and Sumitta, who possessed the great (magical) faculties, attained Parinibbāna after Asoka's eighth year."

GRÜNWEDEL (l. l. p. 38, Nr. 16) states that the Tibetan name is *Mi-p'yed*, but that the Indian equivalent is unknown. In note 36 (p. 205) he says that it may be *Abheda* or something similar, and refers to WASSILJEW, *Der Buddhismus*, p. 237, where this Arhat seems to be *Vasubandhu*, and to SCHIEFNER, *Lebensbeschreibung des Čākyamuni*, p. 92.

Gopaka (or *Çvapāka*) (according to GRÜNWEDEL also called *Gopa*) is transcribed 戍博迦 (in the *Fah-chu-ki*), 瞿波迦 (by TUNG-P'Ō) and 鍋巴嘎 (by the Emperor KAO-TSUNG); it means "Cow-herd". According to ŌMURA (Ch. IV, p. 6), he is not mentioned in the Vinaya of the Chinese Canon, although he is said to be found in that of the Southern Canon. In the *Mahāvamsa* (大史) (VIII, 24, 6) he and four others (Nilavāsi, Bhagu etc.) are called elders (長老).

Vanavāsa 伐那婆斯 (according to GRÜNWEDEL also called *Khadiravana*) is not mentioned in the Chinese translations of the *Āgama* class. We learn this from Ōmura, who states that this name means "Wood-dweller" (林住), and that it is only found in the Pāli text of the *Theragāthā* (上座偈, 13 and 113) (*Vanavaccha*). The last character of the Chinese transcription of this name (斯) is mostly used to designate the Sanskrit sound *si*, not *sa*, so that there may have been a reading *Vanavāsi*, but it sometimes represented also the syllable *sa*.¹

Ajita, finally, is also lacking in the sūtras of the *Āgama* class, but one *gāthā* is devoted to him in the Pāli text of the *Theragāthā* (20), and we read in the Pāli text of the *Cullavamsa* (小史, XII, 2, 7) that during ten summers he studied the rules of the *Vimoksha*. ŌMURA (Ch. IV, p. 6) who gives these details, also refers to the 十誦律 (Ch. 61), where an old monk, *Ajita* (阿瞿多), is said to have explained the *Vinaya* at the time of the second Council of the 700 bhikshus (at Vaiçālī, cf. above Ch. II, § 2). KERN says about this *Ajita*: "The younger monk *Ajita* was appointed as regulator of sects" (at the Vaiçālī Council).² This bhikshu may be the same person as our Arhat, i. e. a personal disciple of the Buddha, in which case he would have been a very old man at the time of the Council, said to have had place a hundred years after the Master's death. This agrees with the Chinese text, which calls him a very old monk, in contradiction with the Pāli text of the *Vinaya*, used by KERN, where he is

¹ Cf. STANISLAS JULIEN, *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits*, p. 189, Nr. 1657.

² *Manual*, p. 104.

designated as "the younger monk Ajita." He is also mentioned by Mrs. RHYS DAVIDS, *Psalms of the Brethren*, Ps. XX, p. 25.

§ 11. *The sixteen oldest and greatest of the Buddha's 1250 disciples, according to the opening passage of the Amitābha sūtra (Sukhāvati-vyūha).*

The opening passage of the Mahāyānistic "Sūtra spoken by the Buddha on Amitābha, which we mentioned above (this chapter § 3) with regard to Piṇḍola, gives the names of the sixteen oldest and greatest of the Buddha's 1250 disciples, all great bhikṣhus who stayed with him in Anāthapiṇḍika's park at Ārāvastī.¹

These Sthaviras are enumerated as follows. *Ārīputra, Mahā-Maudgalyāyana, Mahā-Kāśyapa, Mahā-Katyāyana, Mahā-Kauṣṭhila, Revata (Raivata), Cūḍapānṭhaka, Nandaka, Nanda, Rāhula, Gavāṃpati, Piṇḍola Bharadvāja, Kālodāyin, Mahā-Kapphaṇa, Vakula and Aniruddha.*²

It is a remarkable coincidence, that here also sixteen names are given, but there is little connection between this group and that of the *Fah-chu-ki*. Four Arhats of the latter group are found also in the former: *Cūḍapānṭhaka, Rāhula, Piṇḍola, and Vakula*. As these same Arhats, with *Bhadra* and *Pānṭhaka*, are also mentioned among the 100 holy sages of the *Ekottarāgama sūtra*, they are apparently the prominent figures of the Sixteen Great Arhats. The numbers four and sixteen are specially remarkable in view of LÉVI's and CHAVANNES' splendid hypothesis on the *four quarters* being at the base of the system of the Sixteen Arhats.

§ 12. *Mahā-Kāśyapa, the first of the Four Great Ārāvakas and of the Ten Great Disciples, and the first Patriarch.*

Although this Arhat does not belong to the group of the Sixteen Great Arhats, mentioned in the *Fah-chu-ki*, he is one of the two figures added to this group in ancient China, as we shall see below. For this reason we may give a short account of the Indian ideas concerning this prominent disciple.

We learn from KERN,³ that the Master had designed Kāśyapa the Great as his successor (in propagating the Law). Further we saw above,⁴ that he presided the first General Council of the 500 Arhats of Rājagṛha. With regard to the Lord's death we read, that his funeral pile could not be set on fire before Kāśyapa, who was just travelling on the road from Pāvā to Kusinārā, had arrived. "He with his company of monks ceremoniously walked three times round the pile, and bowed down at the feet of the Lord. No sooner had this act of piety been performed, than the pile caught fire by itself."⁵

¹ Nanjō Nr. 200 (translated in A. D. 402), p. 12a.

² Cf. the list of the Tibetan names, found in the Tibetan translation of this text, *Annales du Musée Guimet*, II, p. 245. ³ *Manual*, p. 102. ⁴ Ch. II, § 1.

⁵ *Manual*, p. 45, where also a Northern account, closely agreeing, is quoted from the *Mahāvastu*, I, 64sq.

He is considered to have been the head of the Dhūtaguṇavādins or Dhutavādas in the times of the Buddha. Those monks were "more rigid and partisans of an austere mode of life", i. e. hermits, who had a predilection for a solitary life.¹

"The entire body of Kācyapa the Great rests in a deep chasm of the hill named Kukkuṭapāda,"² as we hear from the pilgrim FAH-HIEN. LEGGE, who by mistake calls this hill Gurupada³ and supposes this Kācyapa to be the Buddha of this name instead of the disciple, translates the passage as follows. "(The travellers), going on from this place three li to the south, came to a mountain named Gurupada, inside which Mahākācyapa even now is. He made a cleft, and went down into it, though the place where he entered would not (now) admit a man. Having gone down very far, there was a hole on one side, and there the complete body of Kācyapa (still) abides. Outside the hole (at which he entered) is the earth with which he had washed his hands. If the people living thereabout have a sore on their heads, they plaster on it some of the earth from this, and feel easier immediately. On this mountain, now as of old, there are Arhats abiding. Devotees of our Law from the various countries in that quarter go year by year to the mountain, and present offerings to Kācyapa; and to those whose hearts are strong in faith there come Arhats at night, and talk with them, discussing and explaining their doubts, and disappearing suddenly afterwards"⁴

With regard to Mahā-Kācyapa's being the first of the *Four Great Arhats*, whom the Buddha ordered to remain in the world, and to the special task the Tathāgatha gave him, we may refer to the passage of the *Sūtra on Maitreya's birth*, mentioned above.⁵ He alone had to await Maitreya's arrival, living in the centre of a mountain in Magadha, and when Maitreya should have taken his (i. e. the former Buddha's) robe and put it on, Mahā-Kācyapa's body should forthwith be scattered like stars, and Maitreya should offer up all kinds of flowers to him, thus worshipping the only relic of his predecessor's Law.

Mahākācyapa was the first of the patriarchs; when he disappeared into the mountain, he gave the Law over to Ānanda, who in his turn had to transmit it to his successors. The Buddha had given him his robe (saṃghāṭi), and, covered with this emblem of Buddhahood he awaits the arrival of Maitreya, who shall take it and show it to the crowd. In a later version it is said that the Arhat shall jump into the air and by eighteen transformations and an enormous shape manifest himself to the admiring multitude. According to Hsien-tsang he does not wear the Buddha's robe, but carries it on his arms, standing upright in the attitude of a man who receives or offers. "Chargé de maintenir la Loi, chargé de remettre au futur Bouddha la tunique du Maître, Kācyapa se trouvait tout désigné pour entrer dans le groupe des mainteneurs de la Loi."⁶

¹ *Manual*, p. 75.

² *Manual*, p. 89, cf. above, Ch. III, § 4.

³ It is called 雞足 in the text.

⁴ Nanjō Nr. 1496, p. 26a; Legge's translation, Ch. XXXIII, p. 92.

⁵ This Chapter, § 2, NANJŌ, Nr. 208, pp. 16b, 17.

⁶ LÉVI and CHAVANNES, I. I., p. 196, sep. ed. p. 57.

§ 13. *The Arhat Kuṇḍopadhānīya (Kun-t'o-pat-t'an 君屠鉢歎), the second of the Four Great Ārāvakas, and one of the 100 holy sages.*

We saw above (this chapter, § 2), that the Mahāyānist Sūtra on Maitreya's birth on earth (NANJŌ, Nr. 208) mentions this obscure Arhat as the second of the Four Great Ārāvakas, to whom the Buddha intrusted the task of converting mankind until his Law should be entirely extinguished. Then three of them should enter Parinirvāṇa, but Mahākācyapa should await Maitreya's appearance into the world.

We further stated that these Four Great Ārāvakas were also mentioned in the Hinayānist Ekottara āgama sūtra and Ārīputra paripriccā sūtra (NANJŌ Nr. 543 and 1152). The characters by means of which the name of the second Arhat was transcribed in these three works were as follows:

1. 君屠鉢歎, Kun-t'o-pat-t'an.
2. 君屠鉢漢, Kun-t'o-pat-han.
3. 君徒般歎, Kun-t'o-pan-t'an.

In another passage of the Ekottarāgama sūtra, where the 100 holy sages are enumerated and their prominent virtues are pointed out (Ch. III, p. 2a), the same Arhat is found, together with Piṇḍola. Here he is said to be "the bhikṣu who is the first in bearing his task and accepting the ticket (for food in case of invitations), and who does not disregard the prohibitions and the Law," and his name is written Kun-t'o-p'o-han. Its commentary, the Āstra on the discrimination of merits and virtues, NANJŌ, Nr. 1290, calls him "the first in practising the ticket" or "in accepting the ticket" (Ch. 中, p. 20a: 行籌第一; p. 20b: 受籌第一). According to ŌMURA, who is in doubt whether the name may be Kuṇḍopadhānīyaka, "some say, that it is a name for Pūrṇa (富樓那)."

We learn from LÉVI and CHAVANNES, that his name actually was Pūrṇa Kuṇḍopadhānīyaka or Kuṇḍopadhānīya. The former spelling of his name is found in the Vinaya of the Mūla Sarvāstivādin. quoted by LÉVI and CHAVANNES. There we read how this Arhat, in order to show his miraculous power, extended an enormous arm, as long as the trunk of an elephant, and seized a ṣalākā (籌), a kind of tickets, distributed among the monks when they had been invited, and shown by them before entering the dining hall. The reason why he did so was as follows. The Buddha and his disciples having been invited to take their meal in a town, more than a hundred yojanas distant from the spot where they were assembled, decided to repair to that town in a miraculous way. Each of them took his food ticket, but when Pūrṇa Kuṇḍopadhānīyaka was about to do the same, Ānanda said to him, that he was to be silent, because he did not possess the miraculous power, necessary for this superhuman journey. Then the Arhat by the way in which he took a ticket and by his words, spoken to the Buddha, proved that he actually possessed the six superhuman faculties. "Ce n'est ni par la beauté du corps, ni par le savoir acquis, ni par

des vertus de violence, ni par les désirs les plus intenses même qu'on obtient en ce monde, ô Gautama, la possession des six facultés surnaturelles. C'est quand on a subi l'épreuve de l'apaisement, de la morale, de la vision claire, et aussi de la contemplation, sous toutes les formes et dans toutes leurs énergies, c'est quand l'âge a foulé sous ses pieds la jeunesse, qu'on devient possesseur des six facultés surnaturelles, comme je le suis! 'Alors Bhagavat s'adressa ainsi aux religieux: 'Le premier, ô moines, de mes moines et aussi de mes auditeurs pour prendre la fiche (the ticket) entre ceux qui prennent les premiers la fiche, c'est Pūrṇa Kuṇḍopadhāṇīyaka'."¹

LÉVI and CHAVANNES further refer to a Chinese text (NANJŌ, Nr. 1290, the commentary on the first four chapters of the *Ekottara āgama sūtra*, quoted above with regard to Piṇḍola, and translated during the second Han dynasty, 25—220 A. D.). There Anāthapiṇḍika's married daughter, who lived abroad, is said to have invited the Buddha. The latter ordered Ānanda to call the monks and distribute the food tickets, in order to fly through the air to the distant place where they would take their meal the next day. Then the oldest member of the order, Kundopadhāṇīya, who had not yet obtained the six supernatural faculties, hesitated what to do, but in a miraculous way at once reached the same degree of holiness as the other disciples.

LÉVI und CHAVANNES remark that there is a striking resemblance between the stories of Piṇḍola and this Arhat, at least in some of their redactions: the invitation of Anāthapiṇḍika's daughter, and the miracle, especially the stretching of the enormous arm. 'L'association de Piṇḍola et de Kuṇḍopadhāṇīya, dans le groupe des quatre Arhat gardiens de la Loi, n'est donc pas un pur effet du hasard; elle répond à des analogies légères, mais réelles.' (p. 201, sep. ed. p. 62).

In the "*Psalms of the early Buddhists*" (Ps. XV, pp. 19 sq.) we read that Kuṇḍa-Dhāna was an Arhat who "revealed his powers and attainments", when the great Subhaddhā had invited the Master and his company to dinner. His name was Dhāna, and his nickname Kuṇḍa or Koṇḍa, which seems to mean "gallant". Kuṇḍa-Dhāna is the Pāli name of Kuṇḍopadhāṇīya². As to the person who invited the Buddha, in the tales referred to above it was Pūrṇa or Sumāgadhā, Anāthapiṇḍika's daughter.

In China some Buddhist priests of the tenth century appear to have been struck by the fact that only two of the Four Great Ārāvakas were taken up among the Sixteen Great Arhats. For this reason they added the two others to this group and thus gave rise to the group of the Eighteen Great Arhats, which in the Sung dynasty gradually became known throughout the country. Below we shall see that at the end of the 11th century SU TUNG-P'Ō, in describing the paintings by Chang from Kin-shui (Ch. III, § 20), placed *Mahākāçyapa* and *Kun-t'o-pat-han* at the head of the 18 Arhats.

¹ LÉVI and CHAVANNES, I. I., p. 198, sep. ed. p. 59.

² Ibidem, p. 199, sep. ed. p. 60, note.

§ 14. *The group of the Sixteen Great Arhats in Lamaism.*

GRÜNWEDEL, in his *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, pp. 37 sqq., gives the following account of the Sixteen Arhats in Tibet.

"The Arhats (Tib. dGra-b'com-pa), who, sixteen (seventeen or eighteen) in number, under the name of *Sthaviras* (Tib. gNas-brtan), the "Eldest Ones", occupy a prominent rank and are often represented in pictures, also belong to the *Mahāyāna*. They are the most famous from a group of 500 Arhats. Unto the present unfortunately little is known about their lives. The Arhats, represented in Fig. 3 around Buddha and his favourite disciples *Çāriputra* and *Maudgalyāyana*, are beyond *Dharmatrāta* or *Dharmātala* (the seventeenth Arhat, a famous Bhadanta from Gandhāra) the following (part of the Indian names are reconstructions by SCHIEFNER, supported by Chinese transcriptions).

1. *Añgaja* or *Agniṇa*? (Tib. Yañ-lag-'byuñ, Me-skyes). He went as a missionary to Mount Te-se (in mÑa-ris, Tibet); his attributes are incense-burner and fly-brush.

2. *Ajita* (Tib. Ma-p'am-pa, Mi-p'am-pa). He went to the Rishi-mountain Uçira. His characteristic attitude is that of meditation (holding his hands in his lap).

3. *Vanavāsa* (*Khadiravana*) (Tib. Nags-na-gnas, Señ-ldeñ-nags-pa). He works in Çrāvastī and in the mountain cavern Saptapaṇṇa (?) His attribute is a fly-brush (in the left hand; the right is held in a preaching attitude).

4. *Kālīka* (Tib. Dus-ldan or Nag-po). He goes as a missionary to Tāmradvīpa. He is easily known by the two golden earrings in his hands.

In Fig. 3 the centre group is formed by the Buddha, *Çāriputra* (on the left), *Maudgalyāyana* (on the right), *Añgaja* (before *Çāriputra*), *Ajita* (before *Maudgalyāyana*), *Vanavāsa* (before *Añgaja*), and *Kālīka* (before *Ajita*). *Çāriputra* and *Maudgalyāyana*, standing upon lotuses, both hold an almsbowl in their right and a khakkhara in their left hand.

5. *Vajrīputra* (*Çarana Vatsaputra*) (Tib. rDo-rje moi-bu). He goes to Simhaladvīpa (Ceylon). He raises his right hand (preaching) and in his left holds a fly-brush which hangs down.

6. *Bhadra* (Tib. bZañ-po). He goes as a missionary to Yamunādvīpa. His attribute is a book in his left hand, his right being raised in preaching attitude.

7. *Kanakavatsa* (or *Gopāla*) (Tib. gSer-beu, gLañ-po-skyoñ). He goes to Mount "Good Safran" in Kāshmir. His attribute is the pāça (a looped cord).

8. *Kanakabharadvāja* (Tib. Bhara-dhva-dsa gser-čan). He goes to Aparagodāna. Both hands in his lap, in meditative attitude.

9. *Vakula* (Tib. Ba-ku-la or Sre-moñ). He goes to Uttarakuru. His attribute is a jewel-spitting rat.

10. *Rāhula* (Tib. sGra-can'-dsin). He goes to Priyañgudvīpa. His attribute is a crown.

11. *Cūḍapanthaka* (Tib. Lam-p'ran-bstan). He goes to Mount Gridhrakūṭa in Magadha. He sits in meditation.

12. *Piṇḍola Bharadvāja* (Tib. Bha-ra-dhva-dsa-bsod-snjoms-len). He goes to Pūrvavideha. His attributes are almsbowl and book (he is seated in a chair).

13. *Panthaka* (Tib. Lam-bstan). He goes to the Heaven of the 33 devas (Trāyastriṃśat). He explains the Law from a book.

14. *Nāgasena* (Tib. -kLui-sde). He goes to Mount Urumuṇḍa near Rājagṛiha. His attributes are a water jar (from which a fountain of water dashes forth) and a khakkhara (Tib. 'K'ar-gsil).

15. *Gopa, Gopaka* (Tib. sBed-byed). He goes to Mount Bi-hu. His attribute is a book, which he holds with both hands.

16. Indian name unknown (Tib. Mi-p'yed). He goes to the Himālaya. His attribute is a small stūpa of a Bodhisattva, which he holds in his hands.

As the 17th Arhat *Dharmatrāta* (or Dharmātala, from Gandhāra) is mentioned, and as the 18th the so-called "Big-bellied Buddha" *Hva-shang* (i. e. the Chinese monk *Pu-tai*, 布袋, Linen bag, Jap. *Hotei*), a big-bellied monk surrounded by playing children, who in Fig. 3 is omitted, probably for sectarian reasons."

The left group of this picture is formed by Vakula, Kanakavatsa, Vajrīputra (upper row, from left to right), Gopaka, Panthaka and Cūḍapanthaka (second row from left to right); two of the four Deva-kings, the Guardians of the World, Virūdhaka and Dhṛitarāshṭra (both seated and playing on lyres), and Dharmatrāta, over his head a round baldachin, from which an incense-burner hangs down; a fly-brush in his right and a small vase in his left hand; he carries on his back a bundle of books; on a cloud Amitābha is visible, seated on a lotus).

The right group consists of Bhadra, Kanakabharadvāja and Rāhula (upper row, from left to right), Nāgasena, Piṇḍola-bharadvāja and Mi-p'yed (second row, from left to right) and the two other Deva-kings, Virūpāksha and Vaiṣravaṇa, seated, the former carrying a pagoda, the latter a streamer and a jewel-spitting rat.

The Buddha, seated cross-legged on the lotus, with an almsbowl in his left hand and with the right making the bhūmisparṇa-mudrā (hanging down, with the palm inwards), and having an altar with offering utensils before him, has two round haloes (a very big one behind his whole body and a small one behind his head); this is also the case with Čāriputra and Maudgalyāyana, as well as with the four Deva-kings. The 16 Arhats have only a round halo behind their heads. As Dharmatrāta has none, only a baldachin, it is clear that he was not considered to be a being of the same rank as the Sixteen Arhats. WADDELL (*Lamaism*, p. 377) remarks about him: "As he is only a lay-devotee, he has long hair. He was born in Gandhāra and seems to be the uncle of Vasumitra. Of his seven works the chief are the *Udānavarga* (translated by ROCKHILL), and the *Samyuktābhidharma Śāstra*". KERN (*Manual*, p. 128) states that the Bhadantas Dharmatrāta, Ghoṣaka, Buddhadeva, and Vasumitra

illustrated the school of the Vaibhāṣikas. "The first is said to have been the pupil of Ārya-Deva; if this be true, he must have flourished in the first half of the third century. To him is ascribed the Mahā-Vibhāṣā" (and the two works mentioned above).

This picture has been borrowed from the work entitled "The 500 gods of Nar-t'an" and printed in the 'Nar-t'ang monastery; under the figures their Tibetan and some of the Mongolian names are given.

Note 36 of GRÜNWEDEL's work is devoted to these Sthaviras, and refers to PANDER's *Pantheon des Hutuktu*, pp. 84 sqq. as to the difference between the Lamaistic figures and the Japanese Rakans. Professor GRÜNWEDEL points out that the attributes of the Sthaviras have been mixed up by the Lamaists and are partly due to the misunderstanding of the Tibetan names, caused by the similar pronunciation of names written differently. He also mentions a Mongolian biography of the Sthaviras, in the possession of the University Library of Kasan.

Hva-shaṅ, the "Laughing Buddha", represents the Mahāyāna school, as we learn from the same scholar.

PANDER's *Pantheon des Tschangtscha Hutuktu*, pp. 84 sqq., Nrs. 193—208 gives the same sixteen Arhats, followed by Dharmatrāta and Hva-sang (i. e. 和尚, Chin. hwo-shang, Reverend, namely *Pu-tai hwo-shang*, "The Reverend with the Linen Bag"). They are enumerated in the same order and have the same attributes and mudrās as those of GRÜNWEDEL's list, but they are surrounded by acolytes and worshippers. Mongol kings (like in several Chinese paintings, cf. below) are seen standing before Ajita, Vanavāda, Kālīka etc., and the Arhats receive offerings of pearls and flower vases. Steep mountain peaks are visible in the background. The saints are seated on chairs or mats, and all of them have round haloes behind their heads except Dharmatrāta.

1. Here we read that the *Te-se* mountains, where *Aṅgaja* is said to have gone, are the snowy mountains around the Manasarōvara lake in Mngaris, which are considered to be the highest and holiest peaks. According to SCHIEFNER (*Tibetische Lebensbeschreibung Čākyamuni's*, p. 92) he went to *Kailāsa*. The *Fah-chu-ki* says that he resides in the 廣脇 "Broad Flanks" mountains. There he is the thirteenth of the Sixteen Arhats, here the first. WADDELL, who gives the same list as GRÜNWEDEL and PANDER, calls this Arhat *Angira-ja* "the Limb-born". The number of his pupils (1300) is the same as that given by the *Fah-chu-ki*, but several of these numbers differ.

2. *Ajita's* name is translated into "the Unconquered", and his statue is said to be "one of the few which are prepared singly", i. e. erected separately instead of only together with other Arhats, forming a group of 16, 18, 108 or 500. Number of pupils: 100.

3. *Vanavāsa*, the "Forest-dweller", went to "The seven-leaves mountain" (Loma-bdun). According to Schiefner, he remained at Črāvastī. 1400 pupils.

4. *Kālika*, "Timely", went to Tāmradvīpa. 1100 pupils.
 5. *Vajraputra*, "Son of the Thunderbolt", went to Ceylon. 1000 pupils.
 6. *Bhadra*, "The Noble", went to Yamunādvīpa. 200 pupils.
 7. *Kanaka Vatsa*, "Golden Calf", went to the Saffron-peak in Kāshmir. 500 pupils.
 8. *Kanaka Bharadvāja*, went to Aparagodāna. 700 pupils.
 9. *Vakula*, carries an ichneumon (nakula) (a jewel-spitting rat), like the god of riches. "On this account, Pander notes (p. 86) that the Tibetans probably knew this saint as 'Nakula'" (Waddell, p. 377); we saw above, that the *Fah-chu-ki*, followed by most Chinese and Japanese texts, also gives the reading *Nakula*. The Chinese transcription of the Pantheon is 巴古拉, *Pa-ku-lah*, i. e. *Vakula*. He went to Uttarakuru. 900 pupils.
 10. *Rāhula*. According to Pander his attribute, a jewelled crown, may be due to a misunderstanding of this Arhat's Tibetan name. He went to Priyaṅgudvīpa. 1100 pupils.
 11. *Cūḍapanthaka*, went to Mount Gr̥dhra-kūta in Magadha. 1600 pupils.
 12. *Bharadvāja*, i. e. *Pinḍola Bharadvāja*, went to Pūrvavideha (according to Schiefner to the Magna mountain in Pūrvavideha). 1000 pupils.
 13. *Panthaka*, went to the Trāyastriṃśat-heaven. 900 pupils.
 14. *Nāgasena*, went to Mount Urumuṇḍa, "the king of mountains", near Rājagṛha. 1200 pupils.
 15. *Gōṣa*, *Gōṣaka*, went to Mount Bi-hu. 1400 pupils.
 16. *Mi-p'yed* (Sanskrit name unknown), went to the Himālaya. 1000 pupils.
- The pictures (Nrs. 193—210), representing these sixteen Arhats, as well as Dharmatrāta and Hva-śang, the "Big-bellied, Laughing Buddha", considered by the Chinese as an incarnation of Maitreya (who is now in the Tushita heaven), were produced by Pander from the *500 gods of Nar-t'an*, mentioned above. Thus they give the same shapes and attributes as GRÜNWEDEL's picture Nr. 3, which was taken from the same work.

When comparing the order of the names, and the places where the Arhats went and resided, and the numbers of their pupils, given in the *Fah-chu-ki* and in the Lamaistic sources, we see that they are differently arranged, but that the names are the same. As to the difference in attributes and mudrās we shall see below that there was evidently no fixed rule in representing the Arhats.

Pinḍola, the first of the sixteen Arhats of the *Fah-chu-ki*, is the twelfth of the Lamaistic group. According to the *Fah-chu-ki* he went to the Western continent (Aparagodāna), whereas the Lamaists believe his place of residence to be the Eastern continent (Pūrvavideha). The former states that he is surrounded by 1000 "Arhats, his own followers", the latter by 1000 pupils. Here the numbers agree, but mostly they are different; in both groups Cūḍapanthaka has the greatest number of followers,

i. e. 1600. The Lamaists evidently drew their idea of the Sixteen Arhats from the same Indian sources, but mixed up the names, places and numbers; afterwards they added Dharmatrāta and the "Laughing Buddha", like the Chinese also enlarged the group from sixteen to eighteen. Pander calls the sixteen Sthaviras of the older texts the first missionaries of the Buddhist church who went to foreign countries in order to propagate the doctrine. At the present day, he says, in each large Lamaistic or Foistic (Sino-Buddhistic) temple the images of the 18 Sthaviras (mostly life-size) are placed along the side walls of the main hall, nine on either side. In the little book, which forms the base of Pander's work, they are not enumerated among the Lamas, but among the *Dharmapālas*, the Protectors of the Law. As this was actually their task, we need not wonder that they were treated as such. Moreover, Northern Buddhism placed them beneath its Bodhisattvas, so that it is quite logical that it attributed no higher rank to them than to the other Protectors of the Law, the *Dharmapālas*. This is also evident from their place in the *Butsuzō zui*, the well-known Japanese work on the Buddhist pantheon.

As to the list of Tibetan names, given in the *Annales du Musée Guimet* (II, p. 245, Analyse du Kandjour), this is the same as that mentioned above, this chapter, § 11. It is found in the opening passage of the short translation of the *Sukhāvatī-vyūha* (the *Amitābha sūtra*, Nanjō Nr. 200) and contains the names of the sixteen prominent disciples, to begin with Āriputra and Mahā-Maudgalyāyana, Mahā-Kācyapa and Mahā-Katyāyana. The order of the further names is a little different from the Chinese list, but in both *Cūḍapanthaka*, *Rāhula*, *Piṇḍola* and *Vakula* are those of the Sixteen Great Arhats, mentioned among this group.

Die „Weise von Po-liang“, das chinesische Rettengedicht.

Von D. Franke.

Die chinesische Poetik gehört zu den von der europäischen Sinologie bisher kaum noch betretenen Gebieten. Zwar Übersetzungen chinesischer Gedichte haben wir eine ganze Reihe, aber an die Geheimnisse der Metrik und Prosodie hat sich Niemand recht gewagt, und seitdem Legge in den Prolegomena zu seiner Übersetzung des *Schi king* zum ersten Male eine kurze Darstellung der wichtigsten Tatsachen aus der Technik der chinesischen Dichtkunst gegeben, ist etwas darüber hinausgehendes, soweit mir bekannt, nicht mehr geschrieben worden. Auch meine Absicht ist es nicht, hier in eine Untersuchung der verwickelten Geseze über Reime, Töne und Versmaße einzutreten, ich will vielmehr nur an einem geschichtlichen Beispiele zeigen, wie chinesische Kunstpoesie bisweilen entstanden, entwickelt und ausgeartet ist.

Die Lieder des *Schi king* bestehen bekanntlich der Hauptsache nach aus vierfilbigen — oder richtiger vierwortigen — Versen, die untereinander reimen. Die reimenden Verse folgen entweder unmittelbar auf einander (*lien kü hün* 連句韻 genannt), und zwar in der Zahl von zwei bis zwölf, oder sie werden durch andere Verse getrennt, die reimlos sind oder untereinander für sich reimen. Ob und wie die Reime von den Tönen abhängen oder beeinflusst werden, muß hier unerörtert bleiben. Eine solche Untersuchung würde uns zu weit führen, zumal die chinesischen Gelehrten selbst über die Frage nicht einig sind, und wir über eine sichere Kenntnis des Tonsystems zur Zeit der Entstehung des *Schi king* nicht verfügen. Aber nicht alle Verse des *Schi king* sind vierfilbig. Es finden sich nicht wenige Verse in den Liedern eingestreut, die aus zwei, drei, fünf, sechs, sieben und acht Worten bestehen, ja in dem 1. Liede des 7. Abschnittes im 1. Teile sollen sogar nach der Ansicht mancher Kommentatoren Verse aus einem Worte vorkommen. Immerhin können wir mit Legge als sicher annehmen, daß die älteste Poesie der Chinesen aus vierfilbigen Versen bestand, und daß alle anderen Verslängen, wo sie methodisch verwendet werden, spätere Erfindung sind. So rechtfertigt sich der dem Wortlaut nach ansehbare Satz des *Yen yü* 嚴羽 in seiner während der Sung-Zeit verfaßten Poetik *Ts'ang lang schi hua* 滄浪詩話¹ (fol. 5v^o): „Als (die Lieder der) Fêng, Ya und Sung (d. h. die vier Teile des *Schi king*) verloren waren, entstanden in einer ersten Wand-

¹ Das kleine aus 1 Kapitel bestehende Werk findet sich in mehreren Sammlungen (vergl. *Hui t'o schu mu* Bb. IV fol. 15v^o, 37r^o, 48v^o, 56r^o), unter anderem in dem *Tsing tai pi schu* 津逮秘書 (Ende der Ming-Zeit) 5. Teil. Dieser Text ist hier benutzt.

lung (der alten Vorbilder) das Li sao (des K'ü Duan, 4. Jahrh. v. Chr.),¹ in einer zweiten der fünfsilbige Vers der westlichen Han, in einer dritten die verschiedenartig gegliederten Gesänge und in einer vierten die geregelten Strophen von Schên und Sung (Anfang des 8. Jahrh.)² Der fünfsilbige Vers kam auf durch Li Ling und Su Wu — Andere meinen, durch Mei Schêng — (2. Jahrh. v. Chr.),³ der siebenfilbige in Po-liang unter Kaiser Wu vor der Han-Dynastie (2. Jahrh. v. Chr.), der vierfilbige durch den Fürsten Fu Wei-mêng von Tsch'u zur Han-Zeit,⁴ der sechsfilbige durch den Ackerbauminister Ku Tung unter der Han-Dynastie,⁵ der dreisilbige durch Hia-hou Tschan⁶ von der Tsin-Dynastie und der neunfilbige durch Kao Kuei hiang tung.⁷ Die sämtlichen hier aufgezählten Verse kommen, einzeln genommen, wie bemerkt, auch schon im Schi king vor, aber als bewußte Verssysteme entstammen sie hiernach einer späteren Zeit, und zwar vornehmlich der Periode der konfuzianischen Renaissance unter der früheren Han-Dynastie. Wunderlich bleibt freilich, daß der Vers des Altertums, der vierfilbige ebenfalls als eine neue Erfindung aufgeführt wird.

Von allen diesen Versmaßen, die dann in der Folgezeit durch genaue Reim- und Tonregeln weiter entwickelt und gekünstelt wurden, bis sie mit dem Beginn der T'ang-Dynastie, der Blütezeit der lyrischen Poesie, ihre endgültige Regelung erhielten, haben sich das fünfsilbige und das siebenfilbige als die bei weitem gebräuchlichsten behauptet, anscheinend, weil sie sich dem Geist der Sprache am besten anpassen. Vielleicht ist das siebenfilbige noch etwas beliebter gewesen als das fünfsilbige. (Vergl. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur S. 264 ff.)

¹ Das Li sao ist in der Tat das Vorbild für eine ganz neue Art von Gedichten geworden. Es besteht aus Versen von unregelmäßiger Wortzahl und unterbrochenen Reimen. Je vier Verse bilden eine Strophe. Vergl. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur S. 177.

² Gemeint sind offenbar Schên Ts'üan-ki 沈佺期 und Sung Tsch'i-wên 宋之問, zwei berühmte Dichter der T'ang-Zeit, deren Lieder in einer Art Wettbewerb bei Hofe als die besten befunden wurden. Vergl. Giles, Biogr. Diet. No. 2119.

³ Li Ling 李陵 und Su Wu 蘇武 spielten beide unter Wu ti eine Rolle in den Kämpfen mit den Hiong-nu (Giles No. 1171 u. 1792). Gedichte sind nicht von ihnen hinterlassen. Von Mei Schêng 枚乘 ist mehreres erhalten (Legge a. a. D. S. 119).

⁴ Über Fu Wei-mêng 傅韋孟 ist mir Näheres nicht bekannt.

⁵ Ku Tung 谷永 lebte im 1. Jahrh. v. Chr. Legge, Prolegomena S. 120 schreibt ihn mit Unrecht der Tsin-Dynastie zu. Erhalten ist nichts von ihm. Vergl. Giles Nr. 1004.

⁶ Hia-hou Tschan 夏侯湛 lebte unter Wu ti und Hui ti von der westlichen Tsin-Dynastie im 3. Jahrh. n. Chr. Er bekleidete unter dem letzteren ein höheres militärisches Amt und starb i. J. 291 (Tsin schu Kap. 55 fol. 9^o). Erhalten ist nichts von ihm. Nach Legge a. a. D. S. 118 kommt aber der dreisilbige Vers auch bereits zur Han-Zeit vor.

⁷ Kao Kuei hiang tung 高貴鄉公 ist ein Titel des Kaisers Schao ti 少帝 von der Wei-Dynastie, der 254 zur Regierung kam.

Dieses am meisten verwendete nun stammt nach Yen Yü aus Po-liang und kam unter Kaiser Wu ti von der früheren Han-Dynastie auf. Legge scheint Po-liang irrtümlicherweise für einen Personennamen gehalten zu haben (a. a. O. S. 120), die Sache verhält sich aber anders, und ein seltsamer Zufall gibt mir Veranlassung, mich näher damit zu beschäftigen.

Po liang 柏梁¹ heißt „Zypressenbalken“, und Po-liang t'ai 柏梁臺 „Terrasse mit Zypressenbalken“ war der Name eines berühmten Bauwerkes in Tsch'ang-ngan, der Hauptstadt der Han-Kaiser, das in geschichtlichen und geographischen Werken oft erwähnt wird. Schon Sse-ma Tsch'ien berichtet davon als einem der Prunkwerke der Residenz. Er nennt es zusammen mit der berühmten dreißig Fuß hohen Kupferstatue eines Genius, der in einer mit der Hand emporgehaltenen Schale den Tau auffangen sollte. (Schi ti Kap. 12 fol. 6r^o und Kap. 28 fol. 23v^o. Chavannes, Mém. Hist. III, 471). Nach den Han-Annalen (Tsch'ien Han schu Kap. 6 fol. 16v^o) hatte Kaiser Wu ti im Frühjahr 115 v. Chr. das Po-liang t'ai errichten lassen,² und das San fu huang t'u 三輔黃圖, die alte Beschreibung der Bauten von Tsch'ang-ngan, macht nähere Angaben darüber. Danach lag es innerhalb des Nordtores der Kaiserstadt und war „mit Balken aus wohlriechendem Zypressenholz erbaut“ (Kap. 5 fol. 2r^o). Chavannes (a. a. O. Anm. 1) bemerkt, ohne seine Quelle zu nennen, daß es 14 Li nordwestlich von der Mauer des heutigen Si-ngan fu, und zwar innerhalb des Einganges des Palastes Wei-hang tung 未央宮 gelegen habe. Auf dem Plane von Tsch'ang-ngan zum Tsch'ang-ngan t'schi 長安志 (Ausgabe in der Sammlung King hün t'ang ts'ung schu 經訓堂叢書) ist es seltsamerweise in der Südwest-Ecke der Stadt, neben dem Wei-hang tung verzeichnet. Ein noch älteres archäologisches Werk als das San fu huang t'u, das San fu fu t'schi oder fu t'schi 三輔故(舊)事, das uns nicht erhalten ist, beschreibt es als „eine Terrasse von zwanzig Fuß Höhe, auf der eine Halle aus duftenden Zypressenholzbalken erbaut war. Ihr Duft war zehn Li weit zu spüren“ (zitiert im Kommentar zu Schi ti Kap. 12 fol. 6v^o und im San fu huang t'u a. a. O.) Sse-ma Tsch'ien (a. a. O.) und die Han-Annalen (Kap. 25a fol. 21v^o) wissen außerdem von Bronze-Pfeilern (銅柱) des Baues zu erzählen, und das San Tsch'in ki 三秦記 (nach dem Kommentar zum Tsch'ang-ngan t'schi Kap. 3 fol. 5r^o) berichtet, daß oben auf dem Po-liang t'ai ein bronzenes Phönix gewesen sei und es daher auch den Namen Phönix-Palast gehabt habe.“ Lange bestanden hat aber das Prunkwerk nicht. Wie die Han-Annalen (Kap. 27a fol. 14v^o) berichten, „brannten am

¹ Das Zeichen wird auch nicht selten 栢 geschrieben; K'ang-hi's Wörterbuch verwirft dies aber ausdrücklich als falsch.

² Das Ku wên huan 古文苑 (T'ang-Zeit) gibt (Kap. 8 fol. 2v^o, Ausgabe im Schou schan to ts'ung schu) das Jahr 108 v. Chr.

7. Januar 103 v. Chr. der Palast Wei-hang tung und das Po-liang t'ai nieder, nachdem ein starker Sturm vorher die Gebäude weggerissen hatte. Sia-hou Schi-tsch'ang¹ hatte den Tag dieses Unheils vorausgesagt."

Was hat nun aber das Po-liang t'ai mit dem siebenfilbigen Versmaß zu tun? Das Han Wu ku schi 漢武故事, ein Werk meist mythischen Inhalts von unbekanntem Verfasser aus unbekannter Zeit (aber wohl vor der T'ang-Dynastie), ähnlich wie das bekanntere Han Wu ti nei t'chuan,² berichtet, das Po-liang t'ai sei errichtet worden, „damit es der Schen kün (der „Geisterfürstin“) als Wohnung diene, die eine Frau aus Tsch'ang ling 長陵 gewesen und nach ihrem Tode ein Geist geworden sei.“³ Aber die sonstigen Quellen wissen von anderer Verwendung der Terrasse zu erzählen. Im San fu huang t'u (a. a. O.) heißt es: „Der Kaiser veranstaltete einmal ein Trinkgelage dort oben, dazu lud er seine Würdenträger ein und hieß sie wechselseitig Verse machen. Die im Stande waren, siebenfilbige Verse zu machen, erhielten den Vorrang“. Und ähnlich im Ku wên huan (T'ang-Zeit) Kap. 8 fol. 2v^o: „Der Kaiser berief die hohen Würdenträger dorthin, und die siebenfilbige Verse zu machen vermochten, durften oben sitzen.“ Das Han Wu ti t'ji 漢武帝集, ein im Kommentar des Tsch'ang-ngan t'schi (Kap. 3 fol. 5r^o) zitiertes Werk, sowie das Ku wên huan a. a. O. kennen sogar die Verse, die bei dieser Gelegenheit entstanden. Es sind ihrer sechs- undzwanzig, und bei jedem einzelnen ist der Name des Würdenträgers angegeben, der ihn gedichtet. Sie reimen in unregelmäßiger Folge auf zwei gegebene Grundreime, anscheinend ohne System; mit Ausnahme von zwei Versen, werden beide Grundreime durchgehalten. Der Kaiser beginnt:

日 月 星 辰 和 四 時

Si yüe sing t'ch'en ho ssé schi

„Sonne, Mond und Sterne sind in Harmonie mit den vier Jahreszeiten.“

¹ Sia-hou Schi-tsch'ang 夏侯始昌 war ein großer Gelehrter konfuzianischer Richtung am Hofe Wu ti's. Die Han-Annalen (Kap. 75 fol. 2r^o) berichten von ihm, daß er „nach dem Tode von Tung Tschung-schu und Han Ying (Giles Nr. 681) von Wu ti besonders hochgeschätzt worden sei. Er verstand sich auf die Lehre vom Yin und Yang und sagte den Tag des Unheils von Po-liang voraus.“ Vermutlich war er also ein Schüler von Tung Tschung-schu. Er starb hochbejahrt als Minister.

² Das Werk selbst nennt zwar Pan Ku 班固 als Verfasser, aber die Angabe bedeutet nichts. Beide Werke sind apokryphe Erzeugnisse taoistischer Herkunft. Der Text namentlich des Han Wu ku schi ist nur unvollständig überliefert. Er ist u. a. aufgenommen in die Sammlung Sü t'an t'chü 續談助, die sich in dem umfangreichen Schi wan fan lou t'ung schu 十萬卷樓叢書 (11. t'ao) findet. Die obige Stelle steht Kap. 8 fol. 27r^o. Vergl. zu dem Sü t'an t'chü und Han Wu ku schi Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient IX, 286ff. u. 248f.

³ Näheres über diesen seltsamen Kultus der Schen kün bei Chavannes, Mém. Hist. III, 462 f.

Darauf der Fürst von Liang:

驎 駕 駟 馬 從 梁 來
tʃ'an lia ʃʃe ma tʃ'ung Liang lai

„Auf tausendem Wagen, mit vier Rossen bespannt, kam ich von Liang.“

Der Kriegsminister:

郡 國 士 馬 羽 林 才
tün tuo ʃchi ma hū lin tʃ'ai

„In Provinzen und Staaten bilden Ritter undrosse die Macht Kaiserlicher Garde.“

Der Ministerpräsident:

總 領 天 下 誠 難 治
tʃung ling t'ien hia tʃch'êng nan tʃchi

„Zusammenfassend das Reich zu lenken — wahrlich die Regierung ist schwer.“

Der Oberbefehlshaber des Heeres:

和 撫 四 夷 不 易 哉
ho fu ʃʃe hi pu hi tʃai

„Die Barbaren der vier Himmelsrichtungen in gleichmäßigem Frieden zu halten ist fürwahr auch nicht leicht.“

usw. bis der bekannte Witzbold und Hexenmeister Tung-fang So 東方朔 den Beschluß machte mit dem Verse:

迫 窘 詰 屈 幾 窮 哉
po kiung t'í t'ü ki t'üung tʃai

„Ach, wie krieche ich mich zusammen unter diesen Bedrängnissen!“, wozu das Ku wên huan die Bemerkung macht: „Tung-fang So liebte es, Wiße zu machen, auch über diese Worte ergößten sich die anwesenden Würdenträger sehr.“

Besonders geistreiche Gedanken kamen, wie man sieht, bei dieser gemeinsamen Reimerei nicht zu Stande und konnten es auch nicht, trotzdem hat Wu ti mit seinem Einfall den Geschmach der Chinesen dermaßen getroffen, daß er damit dem beliebtesten Versmaß Leben und Namen gegeben hat. Den Yü sagt in seiner Poetik (fol. 7b⁰): „Kaiser Wu ti von der Han-Dynastie machte einst gemeinsam mit seinen Würdenträgern ein Gedicht aus sieben-silbigen Versen, jeder Vers war gereimt. Die späteren nannten diese Form die Weise von Po-liang.“¹ Ausführlicher spricht sich über die Versmaße eine Abhandlung aus, die im T'u schu tʃi tʃch'êng (文學典 Kap. 193 fol.

¹ Der chinesische Ausdruck ist Po-liang t'í 柏梁體. Ich habe t'í mit „Weise“ übersetzt, obwohl es eigentlich nur die äußere Versform, die Gliederung bedeutet, während „Weise“ mehr auf die Tonfolge, die Melodie deutet. Da aber das chinesische Kunstgedicht in gleichem Maße Auge und Ohr beansprucht und stark durch Rhythmus und Töne wirkt, so glaube ich nicht allzu frei übersetzt zu haben.

1 ff.) wiedergegeben ist. Es heißt dort (fol. 2r^o), nachdem die Berufung der Würdenträger durch Wu ti nach dem Po-liang t'ai erzählt ist: „Kaiser Wu ti machte den ersten Vers wie folgt (s. oben). Der Fürst von Liang schloß sich mit folgendem Verse an (s. oben). Daran schlossen sich weitere vierundzwanzig Personen, bis Tung-fang So den Schluß machte. Jeder Einzelne machte einen Vers, alle Verse waren gereimt, und zwar gingen fünfundzwanzig Verse auf einen Reim aus (das ist nicht richtig, wie wir gesehen). Die Späteren haben sich bei solchen gemeinsamen Dichtungen nicht mehr daran gehalten, daß jeder einen einzelnen Vers oder einen dem vorhergehendem entsprechenden machte (so daß immer zwei ein Paar bildeten, was aber bei dem Gedichte von Po-liang auch nicht der Fall ist). So bestehen z. B. die Gedichte in der von Tschao-ming¹ zur Zeit der späteren Liang-Dynastie zusammengestellten Sammlung Wên süan oder die vier Klagelieder des Tschang Hêng² von der östlichen Han-Dynastie aus vier Strophen; jede Strophe hat sieben Verse, von denen die ersten drei einen Reim und die folgenden vier einen anderen haben. So bildeten die Späteren die Form des Wechselreimes daraus.“

Die „Weise von Po-liang“ ist danach nicht bloß das Vorbild für den siebenfüßigen Rhythmus, sondern auch für das dichterische Kunstspiel des gemeinsamen Reimens geworden, das in späterer Zeit noch oft geübt worden ist und den Namen lien tü 聯 od. 連句, das Kettengedicht erhalten hat. Eine weitere Abhandlung im T'u schu tsi tsch'êng (a. a. O. Kap. 194 fol. 4v^o) berichtet darüber: „Seitdem Kaiser Wu ti von der Han-Dynastie für das Gedicht von Po-liang die Würdenträger hatte siebenfüßige Verse machen lassen, gibt es die Form des Kettengedichts (聯句之體). In der Sammlung Ho Sun's³ aus der Liang-Zeit findet sich diese Art häufig. Auch die Literaten der T'ang-Zeit haben sie vielfach angewendet. Teilweise ist von Jedem ein Vers gemacht, teilweise zwei, zuweilen entspricht auch ein Vers dem andern und ein anderer nicht.“ Und eine dritte (a. a. O. fol. 15v^o): „Die Form des Kettengedichts (聯句詩) entstand in Po-liang, wo jeder Einzelne einen Vers lieferte, so daß die Sammlung ein Ganzes bildete. Die später entstandenen Gedichte „Das gewundene Wasser im Blumenwald“

¹ Tschao-ming 昭明 ist der posthume Name des Prinzen Siao T'ung 蕭統, des Sohnes des ersten Kaisers der Liang-Dynastie. Er lebte von 501 bis 531 und war der Herausgeber des Wên süan 文選, einer Sammlung hervorragender Literaturdenkmäler, die vorbildlich für die ganze Gattung solcher Anthologien geworden ist. Vergl. Giles, Biogr. Diet. Nr. 717. Whylie, Notes etc. S. 192.

² Tschang Hêng 張衡 (79 bis 139) war in erster Linie Astronom und Mathematiker am Hofe der späteren Han. Vergl. Giles Nr. 55 und Journ. Asiat. 1913 I S. 350 Anm. 1.

³ Die Sammlung Ho Sun's 何遜 hat den Titel Ho schui pu tsi 何水部集. Sie besteht nur aus einem Kapitel, scheint aber unvollständig zu sein. Nach dem Kaiserl. Katalog (Kap. 148 fol. 89v^o ff.) enthält sie 95 Gedichte und in einem Anhange drei gemeinsame Reimlieder. Sie ist mir nicht zugänglich.

(華林曲水) von Kaiser Hiao Wu ti von der Sung-Dynastie (454 bis 465), das Gedicht von der Halle Ts'ing-schu tien (清暑殿) des Kaisers Wu ti von der Liang-Dynastie (502 bis 549) und das vom Nei tien 內殿 des Kaisers Tschung Tsung von der T'ang-Dynastie (705 bis 709) sind alle dem Han-Gedicht gleich.“ Aber auch Abänderungen haben sich nach demselben Verfasser entwickelt, indem der Einzelne mehrere Verse, bis zu vier, beisteuerte, oder indem der Eine einen Vers angab und der Andere einen dazu passenden anfügte u. a., so daß also ein ähnliches Gebilde entstehen mochte wie die Strophe unserer „Meisterfänger“ mit ihren Stollen und ihrem Abgesang. „Indessen“, so bemerkt der Verfasser am Schluß mit Recht, „die seelische Stimmung der Einzelnen muß einander entsprechen, und die Kraft der Sprache einander gleichwertig sein, erst dann ist solche Dichtung möglich.“ Schwerlich werden diese Vorbedingungen immer erfüllt gewesen sein, und oft ist deshalb wohl das gemeinsame Reimen nur ein klapperndes Spiel gewesen. Wie sehr das Kettengedicht zeitweilig in Mode war, erhellt aus der von Erich Hauer mitgeteilten Tatsache, daß das K'ai kuo fang lue 開國方略, die Geschichte der Gründung des Mandschurischen Kaiserreiches, als Vorwort ein aus Siebenfilbern bestehendes Kettengedicht hat, das vom Kaiser K'ien-lung und seinen Würdenträgern zusammengestellt ist und nicht weniger als 23 Doppelseiten umfaßt.¹ Um ein Kettengedicht in größerem Maßstabe scheint es sich auch bei der Fortsetzung des von K'ien-lung verfaßten Einleitungsgebichtes zum Huang Ts'ing t'chi tung t'u 皇清職貢圖 zu handeln, von der F. Jaeger gelegentlich der Miaotse-Albums in der Ostasiat. Zeitschrift (V/VI S. 84) spricht. Näheres über die Stellung des Kettengedichtes in der chinesischen Literatur ist uns bisher nicht bekannt geworden, aber Forschungen auf dem Gebiete werden vielleicht noch manche Überraschung zu Tage fördern.

Soweit wir bisher unterrichtet sind, brauchten die einzelnen Verse ihrem Inhalte nach nicht notwendig in einander zu greifen, es scheint vielmehr eine Ausnahme zu sein, daß der Nachfolger auf den Beitrag seines Vorgängers einging oder daran anknüpfte, die Hauptsache war, daß die vorgeschriebene Reimordnung beachtet wurde. Die wenigen oben mitgeteilten Proben machen dies schon deutlich; als Kettengedicht kann man deshalb die „Weise von Po-liang“ auch nur insofern bezeichnen, als jeder Einzelne ein Glied zu dem Ganzen lieferte, das dann eben nur durch den Reimverschluß zusammengehalten wurde, dem aber die innere Geschlossenheit fehlte.

Als Gesellschaftsspiel beim Weingelage ist das Kettengedicht in scherzhafter oder burlesker Form auch heute noch gebräuchlich.

¹ Ostasiat. Zeitschrift IX, 233.

Auch in Japan hat das Kettengedicht als renga 連歌 oder auch renku 連句 seinen Einzug gehalten. In einer Zeit, wo die gesamte japanische Literatur sich in der Nachahmung des Chinesischen erschöpfte, kam auch das Kettengedicht auf; daß es seine ersten Vorbilder von China entnahm, scheint der Name anzudeuten. Seltsamerweise findet es sich aber zuerst bei den unteren und mittleren Klassen des Volkes und erhält erst später in den höheren Kreisen Eingang. Die ersten Proben davon enthält die Lieder-sammlung *Kin yō-shū*, die i. J. 1127 auf Kaiserlichen Befehl zusammengestellt wurde, hier erscheint auch zum ersten Male der Name renga. Bei den anders gearteten sprachlichen Verhältnissen (das Japanische kennt den Reim nicht) hat sich aber das Kettengedicht auf japanischem Boden verschieden entwickelt. Statt der Verse oder Strophen auf einen bestimmten Reim, die von den Teilnehmern beige-steuert werden mußten, dichteten die Einzelnen je eine Strophe, die mit einer anderen inhaltlich eine Einheit bildete, und zwar nach bestimmten, oft recht verwickelten Systemen. Das Ketten-dichten wurde allmählich zum leidenschaftlichen Wettspiel, aber das Wunderlichste war, daß auch einzelne Dichter allein ganze Ketten-gedichte schufen, so daß also der ursprüngliche Sinn des Spieles ganz vergessen wurde. Im 15. und 16. Jahrhundert kommt dann auch das scherzhafte Ketten-gedicht auf, das ebenso wie das chinesische Trinkspiel an die bairischen Schna-dähüpfeln erinnert. Der poetische Wert wird auch beim japanischen Ketten-gedicht meist nur ein geringer sein.¹

Ob und inwieweit sich in den europäischen Literaturen die Sitte des Kettenreimens findet, entzieht sich meiner Kenntnis. Die deutsche Literatur des 17. Jahrhunderts kennt eine Art von Kettengedicht, das weniger an das chinesische, als an das japanische erinnert, insofern als die Verse oder Strophen der einzelnen Teilnehmer inhaltlich zu einander in Beziehungen stehen müssen, hinsichtlich des Reimes aber anscheinend meist nur in sich, seltener an den der Vorgänger gebunden sind. Der bekannte Wolfenbütteler Gram-matiker Justus Georg Schottelius sagt in seiner 1663 erschienenen „Aus-führlichen Arbeit von der teutschen Haubt Sprache“ auf S. 990f: „Die Gespraech Reime seynd /darin zwo/ drey/ vier oder mehr Personen/ als welche Unterredung pflegen und sich nach beliebiger Erfindung besprechen/ denen denn eine kurze oder lange Rede/ ein halber oder ganßer Reim/ eine ganße oder getheilte Reimzeit/ ein oder mehr Woerter/ wie es sich fuegen will/ zugeeignet werden.“² Schottelius gibt dann als Beispiel ein längeres Gedicht, in dem zwei Personen, A und B, das Lob des Glückes singen,

¹ Vergl. über das japanische Kettengedicht die Darlegungen in Florenz, Geschichte der japanischen Literatur S. 286 ff.

² Ich verdanke diesen Hinweis der Freundlichkeit der Privatdozentin an der Hamburgischen Universität Frä. Dr. Lasch.

während zwei andere, C und D, dagegen die Tugend preisen. Jedes Paar spricht in der Regel zwei mit einander reimende Verse, die nach dem Inhalt Rede und Gegenrede darstellen, zuweilen aber nur einen, oder selbst nur einen halben Vers, die immer einander in Metrum und Reim ergänzen. Natürlich kommt auch hier das Kettenedichten über dürftige Plathheiten selten hinaus.

K'ien-lung, der prunkliebende, der immer bestrebt war, die Schöpfungen der Vergangenheit in viel glanzvolleren Formen zu erneuern, hat die „Weise von Po-liang“ noch in ganz besonderer Art mit seinem Namen verknüpfen zu sollen geglaubt. In Ding t'ai 瀛臺, jenem wundervollen „Inselfalast“, am Südost-Gestade des großen Sees im „West-Parc“ des Kaiserpalastes in Peking gelegen, der i. J. 1898 als Verbannungstätte des unglücklichen Kaisers Kuang-sü noch einmal zu trauriger Berühmtheit gelangte, pflegte K'ien-lung, ebenso wie seine Vorgänger, oftmals die Scharen der ihm bekannten Gelehrten und Würdenträger bei einem Gastmahl um sich zu versammeln und dann aller Art Kurzweil mit ihnen zu treiben. Über diese Festlichkeiten machte dann der literarisch sehr regsame Kaiser öfters Gelegenheitsgedichte oder Aufzeichnungen, die als „von allerhöchster Stelle selbst herrührend“, von den Chronisten sorgsam verzeichnet wurden. So findet sich in dem um 1780 „auf Kaiserlichen Befehl verfaßten“ historisch-archaeologischen Werke *Si hia tiu wên t'ao* 日下舊聞考 unter den zahlreichen Erinnerungsblättern von Ding t'ai auch die folgende Kaiserliche Aufzeichnung aus dem Jahre 1746 (Kap. 21 fol. 21v^o): „An einem Herbsttage versammelte ich die Würdenträger in Ding t'ai und gab ihnen ein Gastmahl. Dabei forderte ich die hohen Beamten, sowie achtunddreißig Hanlin-Akademiker des inneren Palastes auf, nach dem Vorbilde der „Weise von Po-liang“ ein gemeinsames Reimgedicht zu machen. Als Reime verwendet wurden dabei die des Gedichtes „Beim Gastmahl in Kan-lu tien“¹ (Chi hen kan lu tien 侍宴甘露殿) von Li Kiao, einem Würdenträger der T'ang-Zeit.² Man stützte sich dabei auf alte Vorgänge der Akademie früherer Jahre. Ich selbst machte den ersten Vers und die weiteren Teile wurden dann von den Würdenträgern der Reihe nach dazu gedichtet.“ So entstand ein in Folge der großen Anzahl der Mitarbeiter sehr umfangreiches Gedicht, das sorgsam aufgezeichnet und in kunstvoller Ausstattung in Ding t'ai aufbewahrt wurde. Dieses wohl nur in einem Exemplar hergestellte Original

¹ Kan-lu tien die „Nektar-Halle“, war der Name eines der Paläste von Tsch'ang-ngan.

² Li Kiao 李 翺, berühmt als Dichter und Stilist, lebte im 7. und 8. Jahrh. und war ein hoher Würdenträger unter der Kaiserin Wu hou von der T'ang-Dynastie (vergl. Giles Nr. 1106). Seine Gedichte sind unter dem Titel Tsa hung pai 卅 詩 集 卷 百 二十 首 erhalten (s. Whylie, Notes S. 188. T'ang shu Kap. 60 fol. 15v^o lautet der Titel Tsa hung shi 雜 詩 in 12 Kapiteln). Das Werk ist mir nicht zugänglich.

ist durch einen Zufall in meine Hände gelangt und hat den Anlaß zu dieser Untersuchung gegeben.

Das Gedicht trägt den Titel *Ying t'ai Po-liang t'i lien kü schi* 瀛臺栢梁體聯句詩 d. h. „Gemeinsames Reimgedicht von Ying-t'ai nach der Weise von Po-liang“ und ist in seiner Ausstattung ein kleines Meisterwerk chinesischer Buchkunst. Je zwei Verse mit den Namen der Dichter sind auf ein 15,7 × 15,4 cm großes Blatt grünlich-gelben Papiers geschrieben, jeder Vers in schmaler goldener Umrandung. Das Blatt ist aufgeklebt auf einen dünnen mit feinem crème-farbenen Seidenbrokat überzogenen genau quadratischen Karton von 19,5 cm und das Ganze dann in der Mitte geknickt. Die so entstandenen Doppelblätter sind zu einem Faltalbum vereinigt, das von zwei schönen braunfarbenen Holzdeckeln abgeschlossen wird, auf deren vorderen der eben genannte Titel eingeschnitten ist. Die Dicke dieses Faltalbums beträgt 6 cm. Das Album ruht in einem sehr sorgsam gearbeiteten Kasten aus Holz, der ganz mit gemustertem Seidenbrokat (rot und blaues Wolkenmuster auf gelbem Grunde) überzogen ist. Er hat die Form eines chinesischen Bücherumschlags (t'ao), ist aber auf allen Seiten geschlossen und öffnet sich durch einen äußeren und einen höchst kunstvoll geschlossenen inneren Deckel. Auf dem äußeren Deckel ist nochmals der Titel mit schwarzer Tusche auf Goldpapier vermerkt. Die ersten zwei Blätter des Albums sind leer gelassen, sie zeigen nur den mit goldenen Tupfen durchwirkten Brokat über dem Karton ohne Papierblätter; auf dem zweiten von ihnen befindet sich oben in der Mitte ein ovales Kaiserliches Siegel in roter Farbe mit der Inschrift: 乾隆御覽之寶 „K'ien-lung. Von Seiner Majestät durchgesehen.“ Es folgen dann vier Blätter mit Papier in leuchtendem Gelb, die einheitlich — im Gegensatz zu den übrigen — mit goldenen Drachen in Wolken umrahmt sind, und von denen jeder ein etwa 10 cm großes von des Kaisers Hand herrührendes Schriftzeichen enthält. Diese Schriftzeichen sind: 賡 颺 麗 則 „Auf einander folgend singen wir laut nach den Regeln der Schönheit.“¹ Das erste der vier Blätter trägt rechts oben ein viereckiges Kaiserliches Siegel in roter Farbe mit den Zeichen: 游 六 藝 圃 „Luftwandeln im Garten der sechs schönen Künste;“² das letzte links zwei viereckige Siegel, von denen das obere besagt: 乾隆宸翰 „K'ien-lung. Vom Kaiser geschrieben,“ und das untere 攜 筆 落 雲 藻 „Der aufgehobene

¹ Der Ausdruck lehnt sich an die Stelle *Schu king* II, 4, 11 an, wo der Kaiser und der Minister Kao-hao im Anschluß an einander singen — vielleicht die erste Wurzel der „Kettengedichte“.

² Ein abgefügtes Zitat (der Text lautet 游 于 六 藝 之 圃 馳 騁 乎 仁 義 之 塗 „Luftwandeln im Garten der sechs schönen Künste, dahineilen auf dem Wege der Güte und Gerechtigkeit“) aus einem Gedichte *Sse-ma Siang-ju's* 司馬相如 (2. Jahrh. v. Chr. f. Giles Nr. 1753), auf den kaiserlichen Park *Schang lin* 上林. (Das Gedicht ist wiedergegeben in der Lebensbeschreibung *Sse-ma Siang-ju's*, *Ts'ien Han schu* Kap. 57a, die Stelle findet sich dort fol. 27r^o). Der Ausdruck 游 於 藝 findet sich auch *Lun hü* VII, 5.

Pinselfenkt sich, und Blüten (der Dichtung entstehen, so zahlreich wie) Wolken.“¹

Nunmehr beginnt das „Gebicht“ selbst. Es sind im Ganzen 177 Verse, die von ebenso vielen Personen herrühren; jeder Vers zählt sieben Worte, sie sind sämtlich gereimt, und zwar gehören in der Hauptsache die Reime der Gruppe 庚 an, einige aber auch den darauf folgenden Gruppen 蒸 und 青. Ob und in welcher Weise die Reime des Gebichtes von Li Kiao dabei verwendet sind, vermag ich nicht sicher nachzuprüfen, da mir der Text des Tsa hung pai ör schi schou (s. oben) nicht zur Verfügung steht.² Bei der großen Anzahl der Teilnehmer kann es nicht leicht gewesen sein, einen Vers mit passendem Reim zu Stande zu bringen, zumal kein Reim zweimal verwendet werden durfte und außerdem noch eine gewisse Bindung durch das Gebicht Li Kiao's gegeben war. Unter solchen Umständen kann von einem Dichten aus dem Stegreif nicht die Rede gewesen sein, und jeder Einzelne wird daheim Mühe genug gehabt haben, seinen Vers mit Hilfe des Reimwörterbuches und anderer literarischer Werkzeuge zusammenzubauen. Wie dabei allerdings das nötige gegenseitige Einvernehmen unter den 177 Dichtern hergestellt ist, bleibt eine noch zu lösende Frage. Geschrieben sind sämtliche Verse und Namen nicht von den Dichtern, sondern von einem einzigen Schönschreiber, das legt den Gedanken nahe, daß die Verse einzeln an einen Redaktor abgegeben, und dieser sie zusammengestellt hat. Das ganze Werk ist dann vielleicht bei dem Gastmahl in Ding t'ai vorgelesen und besprochen worden. Die Darstellung in der Kaiserlichen Aufzeichnung braucht man nicht gar zu wörtlich zu nehmen, die Fiktion hat immer eine große Rolle am chinesischen Kaiserhofe gespielt. Wie der Kaiser sagt, hat er selbst den ersten Vers gemacht, und dieser befindet sich auf der ersten Halbsseite auf einem von goldenen Drachen umrahmten Papierblatte, daran schließen sich dann die 176 Würdenträger und Gelehrte. Der Vers des Kaisers lautet:

金 風 玉 露 慶 西 成

kin fêng hū lu t'ing si tš'êng

„Goldwind und Perlentau³ mögen die Werke des Westens⁴ beglücken!“

¹ Ein Zitat aus einem Gedichte von Sun Tsch'o 孫綽, einem Dichter des 4. Jahrh. n. Chr. (s. Giles Nr. 1801. P'ei wên hün fu unter 雲藻).

² Im Tš'üan T'ang schi 函 2 冊 1, Li Kiao 2 fol. 2r^o findet sich unter dem Titel 甘露殿侍宴應制 ein aus acht fünffüßigen Versen bestehendes Gebicht, seine Reime aber gehören in jedem zweiten Verse der Gruppe 庚 an. Falls dieses Gebicht gemeint ist, verstehe ich nicht, in welcher Weise die Reime verwendet worden sein sollen.

³ „Goldwind und Perlentau“ finden sich seit langem häufig in der chinesischen Literatur als Bezeichnung für günstige Witterungsverhältnisse.

⁴ D. h. des Herbstes, dem der Westen entspricht. Der Ausdruck ist dem Schu king (I, 6) entnommen.

Es folgt Na-t'ing 訥親, ein mandschurischer Würdenträger, Präsident im Kriegs- und Finanz-Ministerium, Großsekretär usw.¹:

清 昊 薦 爽 天 宇 晶
t'ing hao tsien schuang t'ien yü tsing

„Rein und klar bieten sie sich dar dem strahlenden Blau des Himmelsgewölbes“

Tschang T'ing-yü 張廷玉, chinesischer Großsekretär und, ebenso wie der Vorige, hoch bejahrt (s. Giles Nr. 115):

曙 光 銀 漢 橫 庚 庚
schu kuang hin han hêng têng têng

„Der aufgehenden Sonne Glanz und der silberne Han-Strom², ziehen ihre große Querlinie.“³

Fu-min 福敏, Großsekretär und Lehrer des Kaisers (s. Giles Nr. 593):

芙 蓉 圓 闕 開 朗 晴
fu hung huan t'üe t'ai lang ts'ing

„Des Lotus rundes Portal⁴ öffnet sich klar und leuchtend.“

Tsch'a-lang-a 查郎阿, mandschurischer Großsekretär, der schon unter K'ang-hi seine Laufbahn begonnen hatte und auch in den Provinzen lange Zeit als General-Gouverneur tätig gewesen war (Ming tsch'ên tschuan Kap. 39 fol. 1r⁰ff.):

赤 綃 雲 護 非 烟 輕
tsch'i tsêng yün hu fei yen t'ing

„Wolken wie rote Seidenschleier halten das leichte Gewicht des Dunstes, der kein Dunst ist.“⁵

Tsch'ên Schi-tuan 陳世倌, Großsekretär, vorher Gouverneur von Schan-tung (Giles Nr. 244):

萬 千 樓 閣 氣 象 生
wan ts'ien lou fo t'i siang schêng

„Millionen Bilder luftiger Schlösser entstehen darin.“⁶

¹ K'in ting ming tsch'ên tschuan 欽定名臣傳 Kap. 41 fol. 80r⁰ff.

² „Der silberne Han-Strom“, ebenfalls ein in der chinesischen Poesie öfters gebrauchter Ausdruck für die Milchstraße.

³ Der Ausdruck findet sich im Schi ki (vergl. Chavannes, Mém. Hist. II, 447). Er bedeutet dort in der Wahrsagekunst die große Querlinie. Die nähere Erklärung bei Chavannes a. a. O. Anm. 1.

⁴ Auch „das runde Portal“ ist eine beliebte Wendung für die Lotusblüte. Yuan t'üe hieß auch ein 250 Fuß hohes Portal im Palast der Han in Tsch'ang-ngan. (San fu huang t'u Kap. 2 fol. 4r⁰).

⁵ Eine Anspielung auf eine Stelle in dem astrologischen Kapitel des Schi ki (Chavannes, Mém. Hist. III, 396): „Was wie ein Dunst ist und doch kein Dunst, was wie eine Wolke ist und doch keine Wolke das nennt man eine glückliche Wolke“. Also: glückbringende Wolken schweben über der Landschaft und ein leichter Dunst hängt daran.

⁶ K'i siang ist eigentlich das Dunst- oder Nebelbild. Der Ausdruck findet sich in einer Schilderung Jan Tschung-yen's 范仲淹, eines Gelehrten und erfolgreichen Heerführers aus dem 11. Jahrh. (Giles Nr. 585): „Wenn der Morgen erstrahlt und der Abend dämmt, erscheinen Millionen von Nebelbildern“. (P'ei wên yün fu unter 萬千).

So geht es durch die lange Reihe bekannter und unbekannter Namen hindurch; die einzelnen Verse scheinen in loser Verbindung mit einander zu stehen, wenigstens bemühen sie sich, in demselben Stimmungsrahmen zu bleiben, bis ein unbekanntes Talent mit dem schönen Namen Wan nien mao 萬年茂 d. h. „Zehntausend Jahre hindurch blühend“ den Beschluß macht mit folgendem auf seinen Namen anspielenden Verse:

於 萬 新 年 歌 永 清
wu wan ssenien to hung ts'ing

„Oh möge die kommenden zehntausend Jahre hindurch in ewiger Reinheit das Lied erklingen.“

Also ähnlich wie einst Tung-fang So die erste „Weise von Po-liang“, so schließt auch hier der letzte Dichter mit einem leichten Scherze das Ganze ab. Ob die Absicht einer Nachahmung bestand, mag dahingestellt bleiben.

Im übrigen tragen beide Kunstspiele wesentlich verschiedene Züge, aber jedes ist ein guter Ausdruck des literarischen Geschmacks seiner Zeit. Das Han-Gedicht zeigt einfache, nüchterne Gedanken in schlichter, natürlicher Sprache, es ist herb und wuchtig wie die ganze Kunst der Zeit. Ganz anders das prunkvolle Werk K'ien-lung's. Jeder Vers ist das gedrechselte und überkünstelte Erzeugnis des Literaten der Mandchu-Zeit. Gespickt mit versteckten Zitaten und Anspielungen aus der Literatur der langen Vergangenheit, namentlich des Altertums, soll er ein Zeugnis sein für die Belesenheit des Verfassers und eine Prüfungsfrage an die des Lesers. Schwülstig und mit Bildern überladen ist die Sprache, aber nirgends findet sich auch nur der Versuch eines eigenen Gedankens. Das Ganze gehört zu einer pomphaften prahlenden Zeit, die in der Fülle äußeren Reichtums schwelgt und riesige Sammlungen mit scholastischer Weisheit füllt, aber geistig nur noch von der Vergangenheit lebt und inmitten allen Glanzes die Reime des Verfalles in sich trägt. Die „Weise von Po-liang“, nur durch den Einfall eines kraftvollen Herrschers in seinen Mußestunden entstanden, ist die Wurzel geworden für eine neue Gattung von Poesie, die schließlich in ihrem letzten Erzeugnis ausgeartet ist zu einer wunderlichen Zierpflanze literarisch-ästhetischer Treibhausluft. Wir mögen an ihr die aufgewandte Gelehrsamkeit und Sprachtechnik bewundern, aber künstlerischer Wert kommt ihr nicht zu.

Miszellen.

Neuere japanische Veröffentlichungen über ostasiatische Kunst.

Während Europa in letzter Zeit das eigentliche Lebensziel gänzlich aus dem Auge verliert, erinnert das japanische Japan sich stets mehr seiner herrlichen und tiefschönen Vergangenheit; ipso facto also der nicht materiellen Seite des Daseins.

Dieses Besinnen auf das Beste der vergangenen Jahrhunderte ist besonders der Pflege und der Veröffentlichung der alten japanischen, auch der chinesischen und koreanischen Kunst zu gute gekommen. Der von neuem stark einsetzenden Liebe für ostasiatische Kunst verdanken wir die Publikation einiger Prachtwerke, die in Ausführung und besonders auch in der kritischen und wissenschaftlichen Behandlung des Stoffes auf einer, soweit es in Ostasien entstandene Kunstveröffentlichungen betrifft, bis vor kurzem ungetannten Höhe stehen.

Die kritisch-wissenschaftliche Begabung war, wenn es sich um die systematische Veröffentlichung von Kunstwerken handelte, nicht immer die stärkste Seite der japanischen Kunstschriftsteller. Seitdem Japan aber künstlerisch begabte Gelehrte wie Sekino (um nur einen der Besten zu erwähnen) besitzt, darf man auch künftig noch manch schöne und nützliche japanische Publikation erwarten; Sekino und einige seiner verdienstlichen Kollegen, werden uns wohl mit einer Schar gut ausgebildeter Schüler bereichern.

Mit einer Besprechung des Sen-oku Sei-shō 泉屋清賞 (buchstäblich: Frühlings-Haus klare Bewunderung), sei die Reihe dieser Referate eröffnet.

Sen-oku Sei-shō ist der schöne Name des Kataloges der berühmten Sammlung chinesischer Bronzen von Baron Sumitomo Richizahemon zu Osaka. 1911 (oder 1912?) erschien die erste Auflage des Sumitomo'schen Kataloges in zwei Bänden. Die zweite, 1921 erschienene Auflage nimmt, soweit es die Abbildungen betrifft, nicht weniger als fünf Folio-bände vom bekannten, großen, japanischen Format (33×48 cm) in Anspruch. Drei Bände sind den Bronzen (Gefäße, Gerät, Glocken, Trommeln, Statuetten), zwei den Metallspiegeln gewidmet.

Zuerst einiges über die Sammlung. Von ihr sagt Prof. Hamada Kōsaku, der vortreffliche Archäologe der Kyōto'er Universität¹, der den

¹ Bis jetzt ist in Japan Prof. Hamada der einzige Inhaber eines Lehrstuhles für Archäologie. Prof. Sekino doziert als Hauptfach Architektur an der technischen Fakultät der Kaiserl. Universität zu Tōkyō. An dieser Universität wird das kunstgeschichtliche Fach durch Prof. Tati vertreten. Die Kaiserl. Universität zu Kyōto hat jetzt auch einen Lehrstuhl für Kunstgeschichte. Der Inhaber ist Prof. Sawamura, der frühere Mitarbeiter Tati's an der „Kōttwa“.

Text zu den ersten drei Tafelbänden (Gefäße usw.) des Sen-oku Sei-shō, sowohl in japanischer wie in englischer Sprache verfaßt hat: „The Sumitomo collection of Chinese bronze is undoubtedly one of the most important in Japan or perhaps in the world, and we shall have a fair idea of what Chinese bronzes are and how they made their historical development, when we have looked through this illustrated catalogue“.

Diese Aussage ist wohl recht bescheiden! In Japan kommen, wenn man die Spiegel ausschaltet, für einen Vergleich, andere Sammlungen kaum in Betracht. Baron Furukawa soll einige gute Bronzen besitzen. Referent hat dies aber, es sei ausdrücklich bemerkt, nur von Hörensagen (vielleicht hat man nur die Tsuba-Sammlung gemeint. . . .). Die Bronzen des Kaiserhauses haben wohl nicht allzuviel zu bedeuten, während die schönen Stücke der versteigerten Sammlung des Grafen Tanaka Mituaki in die Sammlung Sumitomo übergegangen sind. Soweit ersichtlich, darf man also wohl sagen, daß die Sumitomosche Sammlung in Japan an erster Stelle steht.

Die beste chinesische Sammlung, die des ermordeten Vizekönigs Twan-fang, ist bekanntlich in alle Winde zerstreut. Der bekannte Altar ging nach Paris (Bing und Kollegen); ein sehr schönes Yiu 卣 wurde durch Herrn Gurnofopoulos als würdiges Gegenstück zu der 1920 von ihm erworbenen „Alexanderbronze“ angekauft. Der berühmte Bronze-Tisch, mit den dazu gehörigen Bronzen, war letztes Jahr noch in dem Safe einer Tientsiner Bank geborgen. Bei der Unzahl Bronzen im Museum zu Peking, kommt wohl nur das Metallgewicht in Betracht.

In Ostasien dürfte die Sumitomo-Sammlung also einzig dastehen. Von Europa droht ihr überhaupt keine Konkurrenz. Zwar besitzen wir gute Stücke, aber eine große Kollektion importanter Bronzen vermögen wir nicht aufzuweisen. Wenn man die guten Stücke Englands (vor allem bei Gurnofopoulos, dann ein einzelnes kleines Werk im Victoria and Albert Museum), Deutschlands (wie der Besitz sich hier verteilt, ist Referent nicht in Einzelheiten bekannt), Frankreichs (Louvre, Cernuschi, Pariser Kunsthandel, eine prachtvolle Wei-Statuette bei Pentel), Belgiens (Stoclet, Brüssel), Hollands (Ethnogr. Mus. zu Leiden, einige Privatsammlungen), und Scandinaviens (Kunstgewerbemuseum Kopenhagen, Fähræus, Stockholm), zusammen tragen würde, käme zwar eine kleine, hübsche Sammlung zustande. Diese würde sich aber weder quantitativ, noch qualitativ (dieses erst recht nicht!) mit der Sumitomo-Sammlung messen können.

Ähnlich liegen die Verhältnisse in Amerika. Allerdings mit dem Vorbehalt, daß die Bronzen der Freer-Sammlung vorläufig bei Seite gelassen werden. Voriges Jahr war es noch unmöglich, die, damals teilweise ver-

packte, Sammlung in Washington zu sehen. Man darf recht froh sein, wenn diese Kollektion dieses oder nächstes Jahr (oder noch später? Man war darüber in Amerika recht pessimistischer Meinung) der Öffentlichkeit übergeben werden kann.

Trotzdem Referent die Freer-Bronzen teilweise gar nicht, teilweise nur aus der Reproduktion kennt, glaubt er, daß der gesamte Besitz an guten chinesischen Bronzen Europas und Amerikas nicht die Sumitomo'sche Sammlung aufwiegen kann. Es fragt sich sogar, ob der westliche Besitz, unter Beihilfe von den außerhalb der Sumitomo-Sammlung in Ostasien befindlichen Bronzen, dazu im Stande wäre.

So hoch muß unseres Erachtens der Sumitomo'sche Besitz eingeschätzt werden! Welch eine herrliche, großzügige Sammlung! Wer dazu neigt, die frühen chinesischen Bronzen als eine der höchsten Äußerungen, oder fast als die höchste Äußerung der ostasiatischen Kunst anzusehen, möge erfassen, welch ein herrlicher, alles was ihm in die Nähe kommt, überstrahlender, seltener Schatz von Baron Sumitomo zusammengebracht ist.

Sie das erste Mal zu erleben, ist fast zu überwältigend. Beim Durchschreiten des solide gebauten, jetzt viel zu eng gewordenen, mehrzimmerigen Aura, in dem die Bronzen museumartig aufgestellt sind, verliert man gänzlich den Kopf, wenn man anfangs versucht, mit sich selber über die Höhepunkte der Sammlung einig zu werden. Es sind eben zu viele außerordentlich schöne, besonders seltene Stücke da. Die Sumitomo-Kollektion verlangt, um ihre Bedeutung einigermaßen ermessen zu können, einen öfteren, mit langen Zwischenpausen wiederholten Besuch.

Es ist ein Museum zu Osaka für die Sammlung geplant worden. Nach dessen Errichtung wird man sich wohl klar darüber werden, daß diese Sammlung eines der herrlichsten und großartigsten Weltmonumente verkörpert.

Selbstverständlich sind nicht alle uns aus den älteren chinesischen Katalogen¹ bekannten Formen in der Sumitomo-Sammlung vertreten. Aber von dem, was von früher herübergerettet wurde, sind wohl die meisten Typen in Osaka zu finden. Ohne Beigabe von Abbildungen hat es kaum einen Sinn aufzuzählen, wieviele Ting, Lih, Tsun usw. sich unter den rund hundertundfünfzig größeren Stücken befinden; werden doch manchmal recht verschiedene Formen unter einem Namen zusammengefaßt.

Ein in jeder Beziehung einzig dastehendes Stück ist die Nummer 130. Um eine Stichprobe von der Art, wie die Bronzen durch Hamada katalogisiert sind, zu geben, sei hier die vollständige Beischrift zu 130 übernommen:

¹ Siehe R ü m m e l, „Chinesische Bronzen“, D. Z., Bd. VI, Heft 8/4, p. 268, Fußnote.

130. Colossal Drum, Ku, with Human Faces and Meander Ornament
Total Height 86.9 cm. Diameter 55.1 cm. Length 71.1. Weight 71.2kg.

The drum is of extraordinary, colossal size and peculiar form, which has never been found in any previous catalogues. Two bird figures stand on the top and the body is supported by four animal heads. The decoration is of quite unusual style. First of all, the two heads of the drum are of imitation crocodile skin, the side surfaces are ornamented with conventionalised human figures having curious faces, triangular bodies and outstretched limbs, one looking like a male and the other a female. Dragon, fish and meander patterns supplement these chief ornaments, and around the rims are represented three rows of bosses. The whole arrangement, especially the human figures, remind us of Mexican art, though of course the dragon, meanders, etc., are without doubt in Chinese style. We have no other example to compare with this unique drum, but cannot help thinking that such a huge bronze with alien ornaments combined, could not be produced except in the Ch'in dynasty when barbarian elements of culture were introduced into China. The drum is in the melonskin-like tint; with green and brown patina in places.

Die Mehrzahl der Abbildungen ist in vorzüglichem Lichtdruck hergestellt. Welch ausgezeichnete Photographen die Japaner sind, ist zur Genüge bekannt. Die farbigen Reproduktionen (besonders schön sind die Nummern 65 und 74), sind eine Kombination von Lichtdruck, mit darüber, mittels Holzplatten, angebrachten Farbpartien. Die Herstellung der Holzplatten ist wohl nicht auf photographisch-mechanischem Wege entstanden. Trotzdem ist das Resultat manchmal äußerst befriedigend. Dieses speziell japanische Verfahren, das, wenn es sich um Wiedergabe von Malereien handelt, nicht einwandfrei ist — weil eben die Farbenlinien, und die Begrenzung der Farbflecken nicht ausschließlich durch die photographische Linse und weiter photographisch zustande kommen¹ —, zeigt sich hier von der besten Seite.

¹ Meistens sind aber die farbigen Reproduktionen in den japanischen Kunstveröffentlichungen, farbige Holzschnitte, d. h. mehr oder weniger genial hergestellte Kopieen. In diesem Falle ist es also mit der Sache noch viel schlimmer bestellt, denn der photographischen Linse ist dann die entscheidende Rolle beim Zustandekommen der Reproduktion versagt geblieben. Das Abgeben der Unterlage für den Holzschnitt durch die Photographie spielt keine entscheidende Rolle, wie sich durch das Resultat klar herausstellt. Es handelt sich für uns nicht darum, zu wissen (oder besser gesagt: zu sehen), welche schöne Linien ein Angestellter des Shimbi Shoin oder Kottwa den Holzplatten abzurufen versteht, sondern wir möchten doch sehen, wie der Künstler, dessen Werk die betreffende Reproduktion bietet, gearbeitet hat. Dieses zu vermitteln, ist nur ein photo-mechanisches Reproduktions-Verfahren im Stande. Gerade in den feinsten Nuancen der Pinselführung steckt der spezielle Akzent des Künstlers; besonders des ostasiatischen Künstlers. Die an sich bewunderungswürdige, ja oft geradezu virtuose, manchmal herr-

Manchmal ist die stoffliche Wiedergabe ganz prachtvoll gelungen. Ob mittels des Mehrfarben-Verfahrens noch mehr zu erreichen wäre, sollte einmal versucht werden. Dieses Verfahren findet erst in den letzten Jahren in Japan Eingang. Es steht dort noch nicht auf der beträchtlichen Höhe, die in letzter Zeit von einigen Druckereien in Europa erreicht ist. Ideal ist selbstverständlich nur das Farben-Lichtdruckverfahren, wie es Fritsch in Berlin für „Chotscho“ und die „Ganymed“-Anstalt neulich für die Reproduktion

sich schöne, farbige Holzschnitt-Reproduktionen, müssen für das Studium der „letzten“ Stilfinessen als gänzlich wertlos bezeichnet werden.

Es ist erstaunlich, wie wenig sogar manche Fachgenossen sich der Unzulänglichkeit des Japanischen Holzschnittreproduktionsverfahrens bewußt geworden sind. Petrucci hat diesem Verfahren in der Vorrede seiner philosophisch so feinen „La Philosophie de la Nature dans l'Art d'Extrême Orient“ eine lange Lobrede gewidmet.

Nun vergleiche man aber mal die farbige, durch die Kōtsu hergestellte Reproduktion eines Flügels des bekannten kleinen Seisshirnes des Tō-ji, im eben erwähnten Buche Petrucci's als Abbildung gegenüber dem Titel zu finden, mit der farbigen Reproduktion desselben Schirmflügels, vom Shimbi Shoin für das „Tōyō Bijutsu Zaitwan“ (Band I, Tafel 44) angefertigt. Wer diese, stark von einander abweichenden Reproduktionen, mit einer Photographie des betreffenden Schirmflügels vergleicht, ist hoffentlich für immer genesen.

In Morrison's „The Painters of Japan“, müssen verschiedene Lichtdrucke nach japanischen Farbenholzschnittreproduktionen hergestellt sein (z. B. Bd. I, Tafel 2: Shōtoku, Bd. I, Tafel 3: Sri). In diesem Falle wird die Sache erst recht schlimm. Ist es doch für den, der nicht darauf bedacht ist, schwer zu entscheiden, ob manche Morrison'sche Lichtdrucke auf direkte photographische Aufnahmen der Originale, oder auf Holzschnittreproduktionen, also auf Kopieen, beruhen.

Wem würde es heutzutage in Europa einfallen, Gemälde mittels eines nicht-photographischen Verfahrens zu reproduzieren? Was aber bei der Wiedergabe occidentalischer Kunst für absurd gilt, ist leider bei der Reproduktion asiatischer Kunst noch gang und gäbe.

Ein frappantes Beispiel bieten die Ajanta-Kopieen Lady Herringham's und ihrer Gehilfen, die in der Ausgabe der verdienstvollen und sympathischen India Society zwar photo-mechanisch reproduziert sind (diese Kopieen sind also — mittels des Mehrfarben-Verfahrens — vorzüglich wiedergegeben), aber mit der Wirklichkeit nur wenig zu tun haben.

Man hat dies auch wohl gefühlt, denn jetzt wird geplant, die Ajanta-Malereien (es sind keine Fresken, wie immer behauptet wird, sondern eine Art Tempera-Malereien), auf photographischem Wege, mittels des Mehrfarben-Verfahrens, zu reproduzieren. Dazu muß, wegen der Notwendigkeit des immerwährenden Vergleichens der Abdrucke von den verschiedenen Negativen, eine ganze Druckerei in den Höhlen installiert werden. Ein sehr kostspieliges Unternehmen, das vielleicht gerade wegen finanzieller Schwierigkeiten scheitern wird.

Im November letzten Jahres war ein englischer Ingenieur des Hyderabad-Staates, Mr. Brown, damit beschäftigt, vorläufig nur versuchsweise, farbige Diapositive von den Malereien (Paget-Verfahren; wohl besser als das Lumière-Verfahren) zu machen. Allem Anscheine nach, wird Mr. Brown gute Resultate erzielen. Bis wir davon hier profitieren werden können, müssen wir uns aber mit Goloubev's verdienstvollen Photographieren begnügen.

Auch die Japaner (unter Prof. Satamura) haben Kopieen von Ajanta gemalt. 1920 haben sogar Japaner, speziell hierfür von Japan nach London gekommen, Kopieen von den Malereien der Stein-Sammlung gemalt.....

chinesischer Holzschnitte in Anwendung brachten. Wenn dieses Verfahren derzeit mal in Japan Eingang finden würde, und so schön gelänge wie bei Fritsch und Ganhmed, wird eine neue, undenkbar herrliche Periode des japanischen Kunstverlegertums anfangen. Man denke sich die Itsumishima matimono auf diese Weise reproduziert!

Der Text zum Sumitomo'schen Katalog besteht aus vier 4^o Heften. Es gibt ein Textheft über die Bronzen in japanischer und eins in englischer Sprache. Original sowie Übersetzung sind, wie schon erwähnt, von Hamada verfaßt. Das Textheft zu den Spiegeln ist von Herrn Y. Harada, Lektor an der Kaiserl. Univ. zu Tōkyō, zusammengestellt worden. Herr M. Toyoda besorgte die Übersetzung dieses Textheftes.

Besonders wertvoll ist die Einführung, die Hamada dem Katalogteil des Textes vorangehen läßt. Mit Recht konnte Rummel, l. c., p. 267, vor einiger Zeit noch sagen: „... leidlich veröffentlicht ist so gut wie nichts“, und als Fußnote dazu: „Auch die schönen neueren japanischen Veröffentlichungen geben nur einen höchst ungenügenden Text“. Durch Hamada's knappe Einführung (zu ausführlichen Betrachtungen reichen die Kenntnisse dieser Materie noch nicht), ist die Lücke nun ein wenig ausgefüllt worden.

Auch Hamada beklagt sich darüber, daß so gut wie nichts leidlich veröffentlicht ist: „Unfortunately . . . scientific study of the matter has been, if not entirely lacking, insufficient and sluggish, and we are not yet able to discriminate with any accuracy the date of the various bronzes. Art lovers merely follow the traditional criteria which are not yet scientifically affirmed. What is the cause of this slackness?

The first is our ignorance of the locality where the bronzes were found. Though in the K'ao-ku-t'u¹ of Lü Ta-lin 呂大臨, being the oldest of all the catalogues, the number of the objects itemised is very limited, he did not forget, in certain cases, to mention the locality where they were discovered. But the next, the Po-ku-t'u of the same Sung dynasty, erased all these important indications, and the latest work, the Hsi-ch'ing-ku-chien², is the worst of all, notwithstanding that the number of the objects is much increased. Thus, these works have become almost valueless from a scientific point of view, owing to the loss of these important data; for we can fix the date of any archaeological find first of all through knowledge of the locality where the object was discovered. The bronzes in every collection, without exception, come through the hand of dealers, and they never tell the provenance of the articles they

¹ 考古圖, häufig den Ausgaben des Po-fu-t'u angefügt.

² 西清古鑒.

sell. I believe that a set of bronzes upon a table¹ from Pao-chi-hsien 寶雞縣, Shan-hsi, in the collection of the late Tuang-fang 端方, is a rare instance of an article of which we know the exact locality whence it came". (General Introduction, p. 1).

Weiter beklagt sich Hamada darüber, daß wir nicht wissen, welche die anderen Objekte sind, die zugleich mit den Bronzen mit ausgegraben wurden. Also fehlt neben der Ortsangabe der Bronzefunde auch noch eine Aufzählung von den „associated objects“. Zusammen hat dieses zur Folge, daß eine sichere Datierung der Bronzen in den meisten Fällen zur Unmöglichkeit wird.

Die, als dritter Grund für die Unmöglichkeit solcher Datierung angeführten Tatsachen von der Wiederholung und Nachahmung alter Modelle, vom Glend quasi-alter Inschriften auf neuen Bronzen, und von nachher angebrachten Inschriften, sind auch uns nicht geradezu unbekannt.

Zu dem Allen kommt noch hinzu, daß man mit einer ausführlichen chemischen Analyse der Bronzen kaum einen Anfang gemacht hat; daß eine wissenschaftlich begründete Klassifizierung der Patina noch aussteht.

Der Anfang des zweiten Teiles der „General Introduction“ (p. 2) lautet: „Now, when we examine the bronzes in the collection of Baron Sumitomo, we find that all those difficulties above stated are present without a single exception. There is no item of which the locality of discovery is mentioned, nor the associated objects with which it was found, and not a few of them seem to be imitations made after old models. If we date every vase, following the criteria of connoisseurs, or of the old catalogues, it will not be a difficult task to do so, but at the same time it will have no scientific value at all, nor be any contribution to Chinese archaeology. However, if we await the day when all these difficulties will be swept away, we may have to wait *ad Kalendas Graecas!*“

Hamada hat versucht, eine „working hypothesis“ zu finden. Er gibt an, auf welche Weise er zu seinen Datierungen gelangt ist. Zuerst machte er vergleichende Studien zwischen Bronzen einerseits und keramischen und anderen Erzeugnissen andererseits. Die streng wissenschaftlichen Ausgrabungen in der Süd-Mandschurei und in Korea sind für diese Untersuchungen besonders wertvoll gewesen. Bei Gräberfunden kam hier, neben keramischen Erzeugnissen der Han, auch Bronzegerät zu Tage. „This“, sagt Hamada, „is the happiest chance and most important discovery, for it enables the students of Chinese bronzes to lay the foundation stones of a real and scientific investigation“. Auch erwähnt Hamada die regenten,

¹ Dies ist der in einer Pientsimer Bank geborgene Tisch, von dem schon eher die Rede war. Der Preis, den man für Tisch und Bronzen verlangt, ist geradezu märchenhaft.

nicht streng-wissenschaftlichen Ausgrabungen durch Lo Chen-hüh 羅振玉¹ am Orte, wo sich früher die Hauptstadt des Reiches Yin, Ngan-hang 安陽 in Honan befand.

Des weiteren hat Hamada die Formen und das Ornament der Bronzen studiert: "Though the Chinese bronzes usually imitated old forms or styles, still we can discriminate the slight modifications or differences of ages, by much and careful observation".

Über die Epigraphie der Bronzen² macht Hamada interessante Bemerkungen. Er sagt, daß die Inschriften vor der Gießzeit mitgegossen wurden, nachher, nach dem Gusse graviert wurden.

Mit einer Aufzählung der verschiedenen Bronzeformen und des Bronzeornaments, schließt die Einführung Hamada's. Glücklicherweise sind die chinesischen Schriftzeichen in der englischen Übersetzung überall zu den Transkriptionen hinzugefügt.

Soweit es die Sumito'mosche Bronzesammlung betrifft, muß noch bemerkt werden, daß ihr Besitzer sie in dreißigjähriger Sammlertätigkeit aufgebaut hat. Das Haus Yamanata hat dabei eine bedeutende Rolle gespielt. In einer Zeit, worin nur wenige die herrlichen alten chinesischen Bronzen beachtet haben, war Baron Sumitomo schon tätig, das Fundament seiner großartigen Sammlung zu legen.

Bisher wurde nichts von den Spiegeln der Sumitomo-Sammlung gesagt. Sie bilden gewiß einen wichtigen Teil der Kollektion. Zwei von den fünf Tafelbänden sind ihnen gewidmet. Auch von dieser Materie bietet die Sammlung Vieles und Schönes. Allerdings ist hier viel Konkurrenz. Birgt doch der Shōjōin bekanntlich manches prachtvolle Stück, während

¹ Siehe D. Z., IX, Heft 1/2, Bücherchau p. 167. Hier ist das Ku-king t'u-luh des Lo Chen-hüh angegeben. Außer diesem Spiegellatalog gibt es vom selben Verfasser in genau derselben Ausstattung noch: Ku-ming-t'i t'u-luh 古明器圖錄 (Illustrierter Katalog alter berühmter Gebrauchsgegenstände). Dieser Katalog enthält Abbildungen in großer Menge von Gerät und Grabstatuetten in Ton der bekannten Han- und Tang-Sorten.

Last not least, gibt es noch von Lo Chen-hüh, wiederum in derselben Ausstattung, einen dreibändigen Katalog mit einem Supplement, über Bronzen: Xung Yin-t'ao t'ang t'ih-tin t'u 夢殷紳堂吉金圖.

Die Lichtdrucke in diesen Veröffentlichungen sind leiblich. Es gibt auch Abklatsche von Inschriften und von den Objekten. Im Spiegellatalog bilden die Abklatsche die Mehrzahl.

Die Bronzen haben in den meisten Fällen mehr archaischen wie künstlerischen Wert. Bogen-schlosser, Lanzen- und Speerspitzen usw., sind in diesem Kataloge reichlich vertreten.

Wie bekannt sein dürfte, gibt es noch einen anderen modernen chinesischen Katalog über Bronzen. Tuan-fang gab nämlich 1908 einen achtbändigen Katalog seiner Sammlung heraus, das T'ao-chai-t'ih-tin luh 陶齋吉金錄.

² Vergl. R. PETRUCCI, »l'Épigraphie des bronzes rituels de la Chine ancienne« — Journal Asiatique, Jan.-Febr. 1916.

auch in anderen Sammlungen (nicht allein in Ostasien) die Spiegel manchmal recht ausführlich und gut vertreten sind.

Bei den Spiegeln liegen die Verhältnisse, im Vergleich mit den Bronzen, soweit es Datierungsfragen betrifft, viel einfacher (vor der Hanzeit gibt es z. B. wohl kaum Spiegel). Dann ist dieses Gebiet auch bei weitem nicht so interessant als das Gebiet des Bronzegeräts. Seitdem der Unsinn von der Datierung der Traubenspiegel mit Han, statt mit T'ang, jetzt endgültig beseitigt ist, werden die „Spiegel-Gefechte“ immer sporadischer werden.

Den Text zu den Spiegeln schrieb, wie schon erwähnt, Herr N. Harada, Lektor an der Kaiserl. Universität zu Tōkyō¹. Auch dieser Text macht einen guten Eindruck. Daß die Einführung Herrn Harada's weniger interessiert als die von Prof. Hamada, liegt also eben nur daran, daß es sich bei den Spiegeln nicht um derartige Probleme wie bei den Bronzen handelt.

Zum Schlusse sei noch notiert, daß die Herausgabe des Kataloges von der Kōtwa besorgt wurde, und daß ihr Direktor, Prof. Taki, sich großen Verdienst erworben hat durch die prachtvolle Ausführung von Abbildungen, Druck und Einbänden.

Der Katalog ist nicht im Handel. Er wurde in einer Auflage von 250 Exemplaren hergestellt und wird von Baron Sumitomo verschenkt an Institutionen und Personen, die dem im Katalog behandelten Gebiete nahe stehen.

Eine wahrlich königliche Geste! In Europa sind wir soviel Großzügigkeit seit lange nicht mehr gewohnt.

Baron Sumitomo hat sich sowohl durch seine einzig dastehende Sammlertätigkeit als durch die abermalige, ganz ideale Veröffentlichung seiner Kollektion, der asiatischen Kunst gegenüber, unschätzbare Verdienst erworben.

Shina Bijutsu-shi chōkoku hen 支那美術史彫塑篇 (Chinesische Kunstgeschichte: Plastik), ist eine, vom bekannten Omura Seigai zusammengestellte, reiche Sammlung von Abbildungen nach chinesischen Skulpturen in Stein, Bronze, Jade usw. In diesem Werk, das in zwei roy. 8° Mappen über 400 Tafeln enthält, dürfte die Auffassung des Begriffes „Plastik“, sogar für die modernsten Ansprüche, nichts zu wünschen übrig lassen; findet man doch Gerät und Schmuck von plastischer Bedeutung — vieles also, das früher mit dem abscheulichen Namen „Kunstgewerbe“ bezeichnet wurde — in dieser nützlichen Veröffentlichung, ganz gleichberechtigt neben den skulptierten

¹ 1920 erschien ein reich illustriertes japanisches Buch über chinesische Spiegel. Der Verfasser ist Herr Tomioka Kenzō. Siehe D. Z., IX, Heft 1/2, Bücherschau p. 168. Gelegentlich sollten die Ergebnisse des Herrn Tomioka mal mit denen des Herrn Harada verglichen werden.

Figurdarstellungen. Diese Publikation, der ein in japanischer Sprache verfaßter Textband beigegeben ist, erschien 1915.

Als Übersicht, als erste Zusammenstellung einer sehr beträchtlichen Anzahl Abbildungen von Werken chinesischer Plastik, die in den Chou und folgenden Perioden (bis in die Ming-Zeit hinein) entstanden sind, hat diese Veröffentlichung beträchtlichen Wert. Zahlreiche Tafeln, die nach chinesischen Zeichnungen verfertigt wurden, haben allerdings nur ikonographische oder ornament-geschichtliche Bedeutung. Plastisch sagen sie uns nicht das geringste. Weil aber das kunstgeschichtliche hier an erster Stelle berücksichtigt werden sollte, seien die für eine künstlerische Beurteilung nahezu wertlosen Zeichnungen mit in Kauf genommen.

Weil die Mehrzahl der durch Omura abgebildeten Werke uns aus anderen Publikationen genugsam bekannt ist, braucht nicht weiter auf den reichen Bilderinhalt eingegangen zu werden. Als Ausnahme sei nur Tafel 3 der ersten Mappe erwähnt. Es sind hierauf nämlich fünf ornamentierte Fragmente in Elfenbein, Bein und Rhinoceros-Horn abgebildet. Die schöne und starke Verzierung ähnelt dem uns von den Bronzen bekannten Chou- (oder späten Shang-)Stil.

Derartige sehr frühe Fragmente aus anderem Material als aus Bronze, sind unseres Wissens noch äußerst sporadisch. Es gibt einige Bein(?)fragmente dieser Art, in der kleinen archäologischen Sammlung der Kyōtō'er Universität (Abt. von Prof. Hamada), und ein Bein- (oder Elfenbein-) fragment, das Anfang dieses Jahres bei Mallon in Paris zu sehen war.

Auf die große Bedeutung dieser Fragmente zu weisen, ist kaum nötig.

Als Fundstätte wird Yin t'ü 殷墟 angegeben.

Als Mangel wäre dem Omura'schen Werke das fast vollständige Fehlen des Materiales, das außerhalb Ostasiens (Amerika!) zur Verfügung steht, anzurechnen. Dergleichen ist aber Regel bei den japanischen Kunstpublikationen. Eine Regel, die sich im allgemeinen, wegen der Qualität und der Zahl der ostasiatischen Kunstwerke außerhalb Ostasiens, rechtfertigen läßt; in einzelnen Fällen — speziell im Fall der chinesischen Bildhauerei — aber Bedenken hervorrufen muß.

Das von Prof. Setino Tadashi über seine Shantung-Expedition zusammengestellte Werk Shina Santō-shō ni okeru Kan-dai fun no hyōshoku 支那山東省ニ於ケル漢代墳ノ表飾 (Grab-Ornamente der Han-Dynastie in der Provinz Shantung, China), ist eine von der technischen Fakultät der kaiserlichen Universität zu Tōkyō, 1916, herausgegebene 4^o Mappe mit 130 Tafeln.

Das Werk bringt uns in photographischer Wiedergabe und in zahlreichen Abflatschen eine sehr lange Reihe von Han-Reliefs. Künstlerisch werden wir von dieser Sammlung kaum bereichert. Vom wissenschaftlichen Standpunkte betrachtet, dürfte sie aber beträchtliches Material zu dem von Chabannes zusammengebrachten beifügen.

Von den über Korea handelnden Publikationen ist an erster Stelle das Chösen koseki zufu 朝鮮古蹟圖譜 (Illustrationen zu koreanischen Altertümern) zu erwähnen. Es ist dies ein großes Tafelwerk, das im Auftrage des Generalgouverneurs von Korea, durch Prof. Sekino u. A. zusammengestellt wird¹. „Wird“ — denn bisher liegen sieben schwere Folioebände (31×42 cm) von der im ganzen auf zwölf Bände geplanten Publikation vor.² Diese Bände erschienen 1915/1920. Ein einzelner Band enthält etwa 100 Tafeln.

Mit dieser, im großen Stile gehaltenen Veröffentlichung wird endlich einmal das bis jetzt noch ziemlich dunkle, stiefmütterlich behandelte Gebiet der koreanischen Kunst und Altertumskunde, in ausgiebiger Weise beleuchtet³.

Daß in den letzten Jahren, speziell im Westen, wenig Licht über die koreanische Kunst aufgegangen ist, liegt vor allem am Kriege. Aus zwei Gründen. Zuerst weilten nur wenige europäische Forscher ostasiatischer Kunst während des Krieges und in den Nachkriegsjahren in Korea und Japan. Zweitens kamen die einschlägigen Veröffentlichungen der Japaner, während des Krieges und auch nachher noch, nur sehr spärlich zu uns herüber.⁴

¹ In den D. Z., VI, Heft 3/4, p. 311, wurde diese Veröffentlichung angekündigt. Dieser Notiz zufolge ist das Tafelwerk von der Pariser Académie des Inscriptions, mit dem Preise Stanislas Julien ausgezeichnet worden.

² Ein achter Band soll jetzt erschienen sein.

³ Vergl. Cohn, „Zur koreanischen Kunst“, D. Z., VII, Heft 3/4, p. 168.

⁴ In Paris kannte man das Chösen koseki zufu schon seit einiger Zeit. Sonst dürfte es nur sehr wenigen bekannt sein. Im Sommer 1920 fand Referent es weder in der Bibliothek des V. u. A.-Museums zu London, noch in der ostasiatischen Kunst-Handbibliothek des „Department of Prints and Drawings“, British Museum.

Überhaupt läßt der Austausch japanischer und europäischer Publikationen auf dem Gebiet der asiatischen Kunst sehr viel zu wünschen übrig. Bei weitem nicht alles, was bei uns publiziert wurde, kam nach Japan. Von einigen japanischen Veröffentlichungen hat man hier sogar niemals gehört.

Von manchen japanischen Publikationen — und darunter befinden sich öfters die bedeutendsten, nur mit japanischem Text versehen — wird die ganze Auflage in Japan subskribiert. Nach dem Erscheinen, also nach erfolgter Distribution, trägt kein Hahn mehr danach.

Nur Shimbi Shoin und Kokwa kümmern sich (nicht im vollen Ausmaß) um das Ausland. Den anderen, nicht weniger verdienstvollen Verlegern, bedeuten leider das Japanische Meer und der Pazifik die Grenzen ihres Absatzgebietes.

Wer heutzutage Korea besucht, wird erfahren, daß die Kunst dieses Landes daselbst jetzt intensiv studiert werden kann. Er wird dieses zu seinem Erstaunen erfahren, wenn er von dem hier zur Besprechung gelangenden Tafelwerk und von dem Kataloge des Prinz Li Museums (über den nachher referiert werden soll) noch keine Kenntnis besaß.

Keijo (Seoul) vor allem ist für das Studium der koreanischen Kunst jetzt sehr bedeutend geworden. Neben dem 1. Novbr. 1909 eröffneten, durch die Japaner im Shōtoku-Palast arrangierten Museum der „Prinz Li Haushaltung“, besitzt die Hauptstadt jetzt auch ein Museum des Generalgouvernements, das sich im Keifuku-Palast befindet.

Beide Museen sind jetzt zu bedeutenden Institutionen mit einem sehr großen Bestand an Kunstwerken und Gegenständen von archäologischem Wert, ausgewachsen. Man kann sie beide als gleich bedeutend bezeichnen.

Sowohl das Li-, als das Generalgouvernement-Museum erhielten in inmitten der hölzernen Palastbauten neu errichtetes Zentralgebäude. Das des Li-Museums ist ein koreanisierender Backsteinbau; das des anderen Museums ein in weißem Naturstein errichtetes Gebäude von der weisenlosen Art des neuen Gebäudes des Ueno-Museums zu Tōkyō. Für museale Zwecke sind diese Gebäude aber recht befriedigend. Sie bergen das beste beider Museumsbestände. Die zahlreichen Holzbauten der Shōtoku- und Keifuku-Paläste werden hauptsächlich für die Ausstellung von archäologischen Gegenständen verwendet.

Die Figurplastik in Bronze, neben der frühen Malerei wohl der bedeutendste Zweig koreanischer Kunst, ist vielleicht im Li-Museum besser als im anderen Museum vertreten. Auch übertrifft die Keramik des erstgenannten Museums die der Generalgouvernement-Institution quantitativ wie qualitativ. Grabschmuck kann im Keifuku Palast am besten genossen werden. Dem Museum des General-Gouvernements wird durch die Anwesenheit der ausgedehnten Turkestan-Sammlung des Abtes Graf Otani (die Kollektion wurde von einem reichen Japaner überwiesen) eine besondere Note verliehen.²

Bei der nachfolgenden Besprechung unseres Tafelwerkes kommt von selbst ein Teil der beiden Museumsbestände zur Sprache.

¹ Die koreanischen Namen konnten momentan nicht ermittelt werden.

² Die Sammlung Otani ist von der Kōkwa, wenn wir uns recht erinnern, in zwei Bänden veröffentlicht worden. Prof. Sawamura, der Kunsthistoriker der Kyōto'er Universität, schrieb den Text. Leider war diese Veröffentlichung (wieber einmal) vergriffen. Da sie nicht vorliegt, kann nicht über sie referiert werden.

An künstlerischem Wert steht die Otani'sche Sammlung u. E. weit zurück bei den Sammlungen Pelliot, Stein, Grünwedel und von Le Coq. Sie hat hauptsächlich ethnographische Bedeutung.

Band I des Chōsen kōseki zūfu bringt eine ganze Reihe ornamentierter Dachziegel und Ziegelsteine. Ein Vergleich mit chinesischen und japanischen Erzeugnissen dieser Art hätte sicherlich seinen Nutzen. Nebst Spiegeln vom bekannten Han-Fabrikate (natürlich laufen in einem Wert über koreanische Altertümer immer rein-chinesische Arbeiten mit unter), werden auch Töpfereien, die bei den Ausgrabungen zu Tage kamen, abgebildet. Diese Ausgrabungen machen in der ausführlichen Weise, wie davon hier Rechenschaft gegeben wird (Pläne, Querschnitte, Aufnahmen ganzer Komplexe von an einem Ort an das Tageslicht gebrachten Gegenständen, usw.), einen streng wissenschaftlichen, vorzüglichen Eindruck.

Band II bringt zuerst wieder Dachziegel und zwar von zylindrischer Form. Sie sind manchmal am Kopfe sehr schön verziert.

Besonders wertvoll ist dieser Band aber durch die ausgiebige Weise, in der die höchst interessanten Grabmalereien, von Cohn, l. c., p. 169 erwähnt, reproduziert sind.

Die Reste dieser Malereien sind nicht so „spärlich“ wie Cohn meint; das wird aus dieser Publikation ersichtlich. Außerdem kann Referent dieses auch bekräftigen, da er von den bedeutendsten mit Wandmalereien geschmückten Gräbern — es sind dies: Sammyholi oder Kangsoh (in der Nähe des nördlich der Eisenbahnlinie Heijō-Chinnampo liegenden Dorfes Kōsei); Chinjidong (wenn von Kangsoh in südlicher Richtung nach Chinjidong eine Linie gezogen wird, wird diese von der Eisenbahn Heijō-Chinnampo halbiert); Maisanli und Whasangli (westlich von Chinnampo) — Sammyholi aus eigener Anschauung kennt.

Was Cohn, l. c., p. 169, von der „engen Verwandtschaft einerseits mit der chinesischen Kunst der Nord-Wei-Zeit, andererseits mit dem Tamamusshi-Schrein“ dieser Malereien gesagt hat, sei ganz unterschrieben. Außerdem wurden in diesen Gräbern Überreste von Lachmalerei aufgefunden (man findet derartige Fragmente in den Museen zu Seoul), die auch technisch mit den Malereien des Tamamusshi-Schreines verwandt scheinen.

Zuerst werden die Wandmalereien des Grabes zu Maisanli reproduziert. Einige Friesse, aus Wellenlinien und Schnörkeln bestehend, muten fast wie primitive indonesische Kunst an. Merkwürdiger sind die Figurdarstellungen, die teilweise farbig reproduziert sind. Da diese farbigen Tafeln, deren es auch weiter eine ganze Reihe gibt, alle auf aquarellierten Kopieen beruhen, ist es besser, sich nur an die Lichtbrücke nach den am Orte angefertigten Photographien zu halten.

Besonders interessant ist eine Gruppe von einem Mann und einem von diesem Manne geführten Pferde. In der Silhouette des Pferdes stecken noch Han-Stilelemente.

Die Grabmalereien zu Whasangli sind reicher. Die Figurdarstellungen (z. B. von Frauen) dürften sich mit der Zeit für die Entwicklungsgeschichte der ostasiatischen Malerei wichtiger als die Darstellungen auf der Londoner Ku Kai-chih-Rolle erweisen.

Das Grab zu Chinjidong hat auch architektonischen Wert, speziell durch ein Paar Säulen von zwar plumper, aber eigenartiger Form. Hier auch wieder Figurdarstellungen, Abbildungen von Pferden, Wagen usw. (interessante Reiterfigur auf Tafel 168). Höchst eigenartig ist die Tracht von einigen, in zierlichem Stil gemalten Frauenfiguren. Den „Vier Göttern“ — schwarze Schildkröte (Nordwand); roter Phönix (Südwand); grüner Drache (Ostwand); weißer Tiger (Westwand) — begegnet man oft in den Malereien all dieser koreanischen Gräber.

In zwei von den drei Gräbern zu Sammyoli, sind die Malereien (um Fresken handelt es sich keinen Falles, möglicherweise ist die Farbe direkt auf den Stein aufgetragen) teilweise noch recht gut erhalten. Speziell die Gruppe eines drachenartigen Wesens, elegant von einer Schlange umschlungen.

Im allgemeinen wäre zu sagen, daß das Ornament in den koreanischen Grabmalereien in Japan weiter verfolgt werden kann. Die Parallele zu mancher Figurenmalerei aufzufinden, dürfte weit schwieriger sein. Schwappende, engelartige Figuren auf einem Fries von einem der Sammyoli-Gräber sind dagegen in der Suiko-Kunst leicht nachzuweisen.

Wie in der Kottwa XXIII, p. 257 sqq., berichtet wurde, ist das größte Grab zu Sammyoli schon 1905 entdeckt worden. Eine stilkritische Betrachtung der koreanischen Grabmalereien, in der alles, was damit in China und Japan wesenstverwandt ist, herangezogen wird, steht, unseres Wissens aber noch immer aus. Eine schöne Aufgabe für eine Tōkyō'er oder Phōto'er Dissertation!

Kopieen von den bedeutendsten Wandmalereien in koreanischen Gräbern sind in einem der Nebengebäuden des Li-Museums ausgestellt. Dieses Museum hat 1916 die Wandmalereien in einer Sonderveröffentlichung Chōsen kofun hekigwa shū 朝鮮古墳壁畫集 (Sammlung von Wandgemälden in alten koreanischen Gräbern) publiziert. Die farbigen Tafeln dieser Mappe sind nach anderen Kopieen gefertigt, als die, wonach die farbigen Illustrationen des Chōsen koseki zūfu hergestellt sind. Daß man einen doppelten Satz farbiger Kopieen gemalt hat, ist noch zu verstehen. Daß aber bei der Wiedergabe gleicher Malereien die sehr zahlreichen farbigen Reproduktionen der Mappe des Li-Museums (das Format dieser Mappe ist gleich dem des Chōsen koseki zūfu) auf den Kopieensatz A, die ebenfalls reichlichen farbigen Reproduktionen des großen Tafelwerkes auf Satz B beruhen, ist, weil es sich bei der ganzen Sache doch um nicht zuverlässiges, nicht auf

photographischem Wege zu Stande gekommenes Material handelt, als „doppelte Arbeit“ zu bezeichnen. Von der beträchtlichen Extraausgabe für hunderte überflüssiger Klischees und Platten, zu schweigen.

In einigen Details ergänzen sich Chōsen tofun hefigwa shū und Band II des Tafelwerkes. Sonst deckt sich, wie oben schon angedeutet, der Inhalt der Li-Beröffentlichung mit dem den Wandmalereien gewidmeten Teil von diesem Band II. Deshalb wurde die Besprechung der Li-Karte gleich an dieser Stelle mit einbezogen.

Es ist nicht unamüsant und abermals höchst lehrreich, zu sehen, wie sehr die „handgemalten“ Kopieen von Satz A und Satz B, von einander abweichen.

Band III bringt wiederum Dachziegel. Weiter Metallfunde, Töpfereien von eigenartiger Form (der manchmal sehr hohe Fuß dieser Tongefäße ist von vertikalen Schlitzen oder von Dreiecken durchbrochen), Schmuck (Ketten, Armbänder, Korallen, usw.).

Auf Tafel 319 ist ein einfacher, etwas plumper, im Grundriß quadratischer Backsteinbau im verfallenen Zustand reproduziert. Die Türpfosten der vier in den Achsen liegenden Eingängen werden von schweren Stüben Naturstein, an deren Vorderseite Türwächter in Rundplastik skulpiert sind, gebildet. Die folgenden Tafeln zeigen die Restauration dieses Steinschreines, der nach oben mit einem ebenfalls aus Ziegelsteinen zusammengestellten, pagodeartigen Abschluß, versehen ist. Von einem Dach kann hier schwerlich die Rede sein.

Plastisch haben diese Türwächter nicht viel zu bedeuten. Ebenso wenig die in Flachrelief gehaltenen Steintüren auf Tafel 361. Interessanter ist schon die auf Tafel 380 abgebildete Maitreya(?)-Figur. Kopf und Hals fehlen. Die Gewandfalten zeigen aber große Verwandtschaft mit dem Wei-Stil.

Für den Kunstforscher wohl am wichtigsten in diesem Bande ist die auf Tafel 383 abgebildete, vergoldete Maitreya-Bronze aus der Periode der drei Königreiche (18 v. Chr. — 668 n. Chr.). Das 85 cm hohe Werk ist unbestritten das Hauptstück der Figurplastik in Bronze des Generalgouvernement-Museums zu Seoul. Auf den folgenden Tafeln gibt es glücklicherweise eine ganze Reihe Ansichten dieser sehr wichtigen, und vor allem sehr schönen, Figur, die sich für eine planmäßig durchgeführte Entwicklungsgeschichte der frühen japanischen Plastik, als höchst wertvoll erweisen dürfte. Direkt folgen dann Vorderansicht und linke Seitenansicht von der Bronzefigur des Li-Museums, durch Cohn, l. c., p. 170 abgebildet. Genau so wie die eben angedeutete Maitreya-Figur als das Hauptstück der Figurplastik in Bronze des Generalgouvernement-Museums in Anspruch genommen werden muß, gilt diese Figur als Hauptstück derselben Kategorie des Li-Museums.

Cohn, l. c., p. 171, Fußnote 2, weist auf die Ähnlichkeit dieser Bronze-figur mit dem bekannten Nyōirin-Kwannon aus Holz des Kōrhū-ji, die im Ueno-Museum zu Tōkyō ausgestellt ist. Die Ähnlichkeit ist so groß, daß man dazu neigt, die Figur des Vi-Museums als das direkte Vorbild der Kōrhū-ji Kwannon anzusehen. Letztere Figur macht, auch ohne Kenntnis von der koreanischen Skulptur aus Bronze zu haben, schon den Eindruck, daß es sich hier um eine Bronze-Holz-Interpretation handelt. Der Kōrhū-ji Kwannon ist u. G. ebenso wenig materialgerecht, wie der berühmte Maitreya aus Holz des Chūgū-ji.

Ein Vergleich zwischen Seitenansicht der Skulptur des Vi-Museums und Seitenansicht der Kōrhū-ji Figur, fällt sehr zu Ungunsten letzterer aus. Derartiges ist übrigens wohl zu erwarten in dergleichen Fällen.

Cohn, l. c., p. 169, meint: „Der größte Gewinn für unsere Kenntnisse der altkoreanischen Kunst wäre es, wenn es gelänge, unter den reichen Schätzen des 7. Jahrhunderts, die sich in Japan befinden, eine koreanische Gruppe auszufondern“. Er erwähnt, daß man dieses immer wieder versucht hat, betont aber, daß das Material wohl nicht ausreicht, um ein Resultat zu erzielen.

Vielleicht würde Cohn etwas hoffnungsvoller sein, wenn er sehen würde, was jetzt in den Museen zu Seoul zusammengebracht ist. Möglicherweise genügt auch schon ein Durchsehen unseres Tafelwerkes, um sich zu fragen, ob es sich bei dem Maitreya aus Bronze, den Rummel auf Tafel 13 seines Buches „Die Kunst Ostasiens“ bringt, nicht um eine koreanische Arbeit handelt. Von der in Withs „Buddhistische Plastik in Japan“ (1. Aufl.) auf den Tafeln 81 und 82 abgebildeten Figur könnte gleiches vermutet werden. Ob in Japan mehrere Figuren nachgewiesen werden können, die ziemlich sicher koreanischer Herkunft sind, bleibt indessen sehr fraglich. Vielleicht genügt aber das Material, das man schließlich in Korea zusammengebracht haben wird, um uns ein einigermaßen befriedigendes Bild des frühen koreanischen plastischen Stiles vor Augen zu führen. Der letzte Weg verspricht, unter vorläufiger Ausschaltung des etwaigen japanischen Materiales, die sichersten Resultate.

Band IV bringt eine ganze Reihe manchmal recht interessanter Steinpagoden verschiedener Größe. Bei den kleineren Pagoden haben wir Vollbau. In den größeren ist ein Innenraum vorhanden. Weiter sind zahlreiche Steinlaternen von verschiedener Form reproduziert. Der Band schließt ab mit reich verzierten Bronzeglocken. Obwohl aus später Zeit, sind in die ziemlich roh ausgeführte Verzierung musizierende Engelfiguren mit fein aufstehenden Gewandbändern aufgenommen, die uns in dieser Form vornehmlich aus der Suiko-Kunst bekannt sind. Eigenartig ist, daß die Koreaner

Jahrhunderte nach dem Erlöschen eines Stiles, der für Japans Suito-Kunst soviel bedeutet hat, im Gegensatz zu Japan, noch Elemente dieses Stiles beibehalten haben.

Band V enthält als wertvollstes reiches Bildermaterial vom Steinhöhlentloster Sot-kul-am. Es genügt wohl hier auf die Beschreibung durch Frau Gottsche, D. Z., VII, Heft 3/4, p. 161 sqq., und auf Cohn, l. c., zu verweisen.

Es werden in diesem Bande auch viele Gräber (vgl. Gottsche, l. c., p. 162, Abb. 1) reproduziert. Besonders an Abbildungen von Monumentalplastik in Stein und von Kleinplastik in Bronze, ist reiches Material vorhanden. Die Monumentalplastik wird durch die kleinen Bronzefiguren künstlerisch weit übertroffen. Größere, hier abgebildete, Buddhastatuen aus Bronze (man trifft eine ganze Anzahl in den Museen zu Seoul an; einige davon dürften aus dem 7. oder 8. Jahrhundert datieren) haben, wie die Monumentalplastik, künstlerisch nicht allzu viel zu bedeuten.

Weiter wäre von den Tafeln noch zu erwähnen: Töpfereien mit eingeritztem Ornament, sehr reich mit Laub- und Rankenwerk verzierte Ziegelsteine und Dachziegel von zylindrischer Form, am Kopfe mit fein stylisierten Blumenformen geschmückt.

Band VI bringt vieles, das vom Inhalte der früheren Bände schon aufgezählt wurde: Dachziegel, Töpfereien, Metallfunde usw. Weiter sehen wir Tempelbauten aus Holz, deren Architektur, wie nicht anders zu erwarten ist, enge Verwandtschaft mit chinesischer und japanischer Baukunst zeigt.

Der letzte Band, der uns bis jetzt vorliegt — Band VII (wie schon erwähnt soll Band VIII erschienen sein) —, enthält erstens Steinlaternen, Bronzeglocken und Bronzegerät. Einige monolithische (?) Kolossalfiguren aus Stein von streng geschlossenem Bau, aber von sehr plumper Ausführung, interessieren vom ethnographischen Standpunkt. Die zylindrische, müsenförmige Verlängerung der Köpfe dieser Skulpturen wird von einigen pagodenartig angeordneten Steinplatten und einer Steinspitze in höchst bizarrer Weise bekrönt.

Hier abgebildete buddhistische Steinfiguren und einige, ebenfalls buddhistische, Felsenreliefs von die eben erwähnten Kolossalfiguren noch weit übertreffenden Abmessungen haben wiederum kaum Kunstwert.

Vom übrigen Inhalte müssen noch Reproduktionen nach Malereien, die Interieurs einer großen Bücherei und eine Menge Aufnahmen von Grabhügeln genannt werden.

Ein englischer Text zu diesem nützlichen Tafelwerk wäre sehr zu begrüßen. Auch wäre eine Transkription der koreanischen Ortsnamen usw.,

sicherlich kein überflüssiger Luxus. Gewiß verlangt das Studium asiatischer Kunst asiatische Ruhe. Die japanischen Fachgenossen sollten aber begreifen, daß die uns zur Verfügung stehende Zeit doch auch irgendwo seine Grenzen hat; daß der Occidentale, der, um mit Rummel zu reden „verdammt ist japanische Texte zu lesen“, doch auch ein Mensch mit beschränkten Kapazitäten ist, dem man, im Falle einer japanischen Veröffentlichung über ein noch ziemlich unbekanntes Gebiet — hier also Korea —, die Arbeit etwas erleichtern sollte.

Von dem durch Cohn, l. c., p. 169, Fußnote 5 erwähnten Katalog des Li-Museums zu Seoul: Ri-Ō-ke hakubutsukwan shozōhin shashin jō 李王家博物館所藏品寫真帖, dessen erste, zweibändige, Auflage 1912 herauskam, ist in den Jahren 1917/18 eine neue, dreibändige, Auflage erschienen (Format: 26,5 × 38 cm), von der jeder Band etwa 70 Tafeln enthält. Die Tafeln sind auch mit Unterschriften in englischer Sprache versehen.

Der erste Band wird von einer Reihe Bronzefiguren (Kleinplastik und Stücke von größerer Abmessung) eröffnet. Außer dem bei der Besprechung des Tafelwertes schon erwähnten Hauptstück¹ der Bronzefigurensammlung dieses Museums, besitzt es in dem Myōrin-Kwannon aus vergoldeter Bronze, die als Nr. 7 abgebildet ist, ein gutes, für die Beurteilung, welche Kleinbronzen in Japan für Korea in Anspruch zu nehmen wären, zugleich wertvolles Werk.

Die, mit der T'ang-Periode gleichzeitige, koreanische Sinla-Periode ist mit zahlreichen Kleinbronzen vertreten, die von der schlichten Kraft und vom starken Stil der vorangehenden Zeit (Periode der drei Königreiche) fast nichts mehr aufweisen.

Die koreanische Sung- und Nūan-Parallele — die Kōli-Periode — zeigt einen weiteren Niedergang, wie aus den hier abgebildeten Bronzen dieser Periode ersichtlich ist.

Die letzte und größte Hälfte von Band I ist den Malereien des Museums gewidmet. Im großen Ganzen schließt sich die koreanische Profanmalerei eng an das gleichzeitige chinesische Vorbild an². Vor der Ming-Zeit dürfte kaum eines der hier abgebildeten Werke entstanden sein. Bedeutend sind sie in keiner Weise. Dagegen sind die buddhistischen Malereien weit interessanter und schöner. Leider bekommt man aber in Korea auf diesem Gebiete nicht mehr viel Gutes zu sehen: Die besten erhaltenen Werke sind wohl nach Amerika und Europa geraten.

¹ Diese Figur ist im Li-Katalog, 2. Auflage, in farbiger, nicht sehr schöner Wiedergabe reproduziert. Außerdem nur in der Vorderansicht. Die Lichtbrude im Chōsen kōseki zūfu sind weit besser.

² Wenn es sich bei dem bekannten primitiven Porträt im Besitze des japanischen Kaisers, worauf Shōtoku und zwei Kinder dargestellt sein sollen, um eine koreanische Arbeit handelt, gilt diese Aussage nicht für die frühe koreanische Profanmalerei.

Band II ist ausschließlich den frühen Töpfereien und vor Allem der reichhaltigen Porzellan-Sammlung des Museums gewidmet. Auf letztere einzugehen, sei einem Spezialisten überlassen.

Band III bringt Bronzefunde aus der Periode der drei Königreiche (Schwerter, Speerspitzen usw.), Goldschmuck aus derselben Periode (es befinden sich darunter filigranartige Arbeiten), kleine Bronzeglocken aus der Sinla-Periode und große Glocken von der schon im vorigen Referat besprochenen Art.

Gold- und Silberbeschlag von hölzernen Särgen aus der Koli-Periode läßt verspüren, daß die Ming-Zeit nicht ferne ist. Bronze- und Silbergerät, Bronzegongß, silbertauschierte Bronzearbeiten der Koli-Periode sind im Li-Museum reichlich vorhanden.

Die koreanischen Metallspiegel, die sich an das chinesische Vorbild halten, auch die, die einen eigenen koreanischen Stil aufweisen, werden von derartigen chinesischen, sogar auch von japanischen Arbeiten weit übertroffen.

Der Band wird abgeschlossen durch einige Abbildungen von Sackwerk-Fragmenten aus der Periode der drei Königreiche. Diese Überreste, die technisch mit den Malereien des Tamamushi-schreines verwandt scheinen, sind vorher schon erwähnt. Es gibt, als letzte Abbildungen, noch Sackarbeiten aus der Koli-Periode.

Als eine der bedeutendsten und herrlichsten neueren japanischen Veröffentlichungen muß das Zetsudai shihō chō 絶代至寶帖 (Schatzbuch, das seinesgleichen nicht hat) bezeichnet werden. Dieses Werk ist ein Tafelband (Format 49,5 × 34 cm), der auf 49 Tafeln, die Mehrzahl der schönsten und bedeutendsten japanischen buddhistischen Malereien der Fujiwara-Zeit in prachtvollen Reproduktionen vorführt.

Sein Entstehen verdankt diese Publikation einer 1918 oder 1919 im Ueno-Museum zu Tōkyō, auf Veranlassung des Konservators für bildende Kunst, veranstalteten, kleinen, besonders ausgewählten Ausstellung eben dieser Mehrzahl der besten buddhistischen Fujiwara-Malereien. Wer die Werke, die nachher aufgezählt werden sollen, aus eigener Anschauung kennt, wird ermessen können um welch herrliche Ausstellung es sich damals gehandelt hat.

Der Band wurde in 1919 von der Seigei Shuppan gōshi-kwaisha zu Tōkyō in einer Auflage von nur 150 nummerierten Exemplaren herausgegeben. Daß hier Subskription der ganzen Auflage stattfand, daß nur durch einen Zufall dieses Werk entdeckt wurde, daß es mit großer Mühe gelang eines Exemplares habhaft zu werden (das einzige außerhalb Japans?), braucht dem im japanischen Verlagertum einigermaßen Eingeweihten kaum versichert zu werden.

Die Reihe der Abbildungen wird von einer Doppeltafel eröffnet, worauf der schöne Amida des Hōtō-ji, zweiundeinhalb mal so groß wie in Kümmerl's „Die Kunst Ostasiens“ (Tafel 44) reproduziert ist. Die nächste Tafel bringt den Oberkörper des Amida, auf $\frac{2}{3}$ der natürl. Größe.

Bekanntlich gehört dieser Amida zu einem Saie von drei Malereien; die Malerei mit Kwannon und Seishi und die viel schmalere Malerei mit dem Dōji¹ stehen dem Amida an Feinheit sicher nicht nach.

Die Malerei mit Kwannon und Seishi wird zuerst als Ganzes reproduziert. Dann folgen Kwannon und Seishi mit je einer Tafel für sich. Vom Dōji gibt es ein Oberkörperdetail in wunderschöner farbiger Wiedergabe. Man hat hier nämlich Lichtdruck mit einigen Holzplatten für die Farben, ausnahmsweise befriedigend, zu kombinieren gewußt. Linienführung, Stimmung und die herrliche Farbkombination (das Rot in den Lippen und in den Haarbändern, das schwarze Haar usw.), machen den Kopf des Dōji zu etwas Unvergesslichem.

Als zweites Werk gelangten die Dschin Sōzu zugeschriebenen „Nijū-go Bosatsu“ zur Abbildung. Die rühmlichst bekannten Malereien sind Mitte vorigen Jahres unter größtem Bedauern der Tōkyō'er von Ueno nach dem kleinen, neulich errichteten Museum zu Kōha übergeführt worden. Die Tempel auf dem Kōha-san besitzen jetzt nämlich, dank sei Masuda, Hara u. a. Gönnern ein museal ganz vorzügliches, gemeinschaftliches Ausstellungsgebäude.

Das Werk wird in der Folge wohl nur noch in Kōha zu sehen sein. Wie Dr. Mori, der Generaldirektor der Kaiserl. Museen, versicherte, sind die Priester jetzt überall bestrebt den Museen die Tempelschätze wieder zu entziehen. Sehr erfreulich ist diese Mitteilung nicht. Abgesehen von einer höchst bedauernswerten Dezentralisation sind die Kunstwerke in den sogenannt feuersicheren Kura der Tempel bei weitem nicht so gut aufgehoben wie in den Museen. Auch dürfte die Behandlung, die die Werke in den Museen erfahren, fachmännischer sein als in den Tempeln.

Es war kein extravaganter Luxus, die „Nijū-go Bosatsu“ mal ausführlich zu reproduzieren. Mit Details in großem Maßstab sind wir bisher — unbegreiflicherweise — nicht verwöhnt worden².

¹ Einst eben so breit wie die Amida- und Kwannon und Seishi-Malereien? Der Amida ist jetzt 1,45 m, das Werk mit Kwannon und Seishi 1,72 m, der Dōji aber nur 0,55 m breit. Hat es sich ursprünglich um ein Triptychon, oder um eine, sehr breite, Malerei gehandelt? Oder gehört der Dōji nicht zu diesem „Saie von drei“? Von der Veröffentlichung Tōhō bijutsu kenhū etc., von der sogleich der erste Jahrgang zur Besprechung gelangt, liegen nun auch schon fünf Hefte des zweiten Jahrganges vor. Der Amida des Hōtō-ji wird in diesen Heften in noch größerem Maßstab (Details in natürlicher Größe!) behandelt als im Zetsudai Shihō shō. Reproduktionen von der Dōji-Malerei fehlen hier aber.

² Das Landschaftsdetail in „Bijutsu Shūei“ (No. 1), bildet eine günstige Ausnahme.

Die prachtvolle Auferstehung, die, als einziger Schatz, dem armen Tempel Chōhō-ji gehört, gelangt in acht Tafeln zur Abbildung. Es ist wohl überflüssig die meisterhafte Komposition, die unsagbar feine Stimmung der Buddhafigur dieser bekannten Arbeit, zu erwähnen. Glücklicherweise wird die Malerei nicht mehr jedes Jahr, wegen eines im Tempel stattfindenden Festes, nach Chōhō-ji verschleppt (die Malerei ist sehr groß). Der Tempel hat sich mit einer Kopie, die für den beabsichtigten religiösen Zweck vollständig ausreicht, zu begnügen gewußt.

Es folgt nun auf vier Tafeln einer der größten Schätze des Ueno-Museums: die, im subtilsten und feinsten buddhistischen Fujiwara-Stil kaum übertroffene Malerei, worauf Fugen auf dem, in der Seitenansicht gemalten, Elefant thront. Daß man die Malerei nicht leicht zu sehen bekommt, ist nur all zu begreiflich.

Als fünftes Werk wird der Nehan-zō des Kōgōbū-ji (Kōha-san) reproduziert (6 Tafeln). Weil dieses Werk in der nachher zu besprechenden Veröffentlichung weit ausführlicher abgebildet ist, gehen wir gleich über zur best erhaltenen Malerei der Saidai-ji Jūni-Ten Serie: Sui-Ten. Auf fünf Tafeln ist die sehr gute und interessante Arbeit, wovon eine kleine Abbildung zu geben immer vergebliche Mühe ist, ausgezeichnet reproduziert.

Von der sehr populären Kujaku-myō-Ō des Herrn Hara zu Yokohama, gibt es hier vier Tafeln. Eine davon ist ein sehr wenig schöner Farbenholzschnitt. Die Malerei, die wohl noch in der späten Fujiwara-Zeit entstanden sein mag, gehört wesentlich doch schon zum frühen Kamakura-Stil. Deshalb, auch wegen ihrer lauten Farbigkeit, fällt die von großem technischen Können zeugende, sonst aber etwas harte, nicht übermäßig zart empfundene Arbeit, aus der Atmosphäre der anderen in diesem Prachtband abgebildeten Werke.

Als sehr würdiges (als einzig ebenbürtiges?) Gegenstück zur Fugen-Malerei des Ueno-Museums wird nun auf drei Tafeln eine Reihe Abbildungen von Baron Masuda Takashi's Jūichi-men-Kwannon geboten. Von diesem überirdisch schönen Werke in Worten zu reden, ist eine Entheiligung. Seien wir froh, daß die Details des Kwannon und das unglaublich feine Kirikane, hier so gut studiert werden können.

Fürst Inoue's Rokuzō folgt auf drei Tafeln. Ästhetisch ist das Werk u. G. nicht sehr bedeutend. Es hätte mit Vorteil durch die Miroku-Malerei des Hōzan-ji — eine zu wenig bekannte, vorzügliche Arbeit der späten Fujiwara-Zeit — ersetzt werden können. Auch durch den bedeutenden Nehan-zō des Herrn Murahama zu Mitage.

Mit einigen Tafeln, worauf Herrn Hara's Emma-Ten sehr gut studiert werden kann (das gewiß etwas derbe, aber tief empfundene Werk ist u. G. Hara's Kujaku-myō-Ō weit überlegen), wird das prachtvolle Zetsudai

shihō chō — unübertroffener Zeuge für die Bedeutung und für die tiefe Schönheit der, mit Ausnahme der Tempō-Sri des Yakushi-ji, frühesten japanischen Buddhistischen Malerei — auf glückliche Weise abgeschlossen.

Die Seigei-Gesellschaft, die den soeben besprochenen Tafelband herausgab, besorgt jetzt für die Tōhō bijutsu kenkyū kwai (Verein zur Erforschung der Kunst des Ostens), eine, in monatlichen Lieferungen erscheinende Veröffentlichung: Tōyō bijutsu kenkyū / Bukkyō bijutsu shiryō 東洋美術研究 / 佛教美術資料 (Erforschung der Kunst des Ostens / Buddhistisches Kunstmaterial). Jede Lieferung enthält 10 Tafeln (Format gleich dem der vorher besprochenen Veröffentlichung) im vollendetsten Lichtdruck — die Seigei-Gesellschaft hat sich hier selbst übertroffen — auf cremefarbigem Papier, das sowohl in der Farbe, wie in der feinfaserigen Oberfläche als bedeutender Fortschritt gegenüber dem sonst in Japan verwendeten, glatten, weißen Papier, angesehen werden muß.

Der erste Jahrgang, der Ende 1920 zu erscheinen anfangt, liegt nun komplett vor¹ und macht in jeder Beziehung — sowohl ästhetisch wie kunsthistorisch — einen vorzüglichen Eindruck. Durch die ausgiebige Reproduktion von Details in sehr großem Maßstab, bietet diese Publikation dem Kunstforscher Material von bisher unerreichter Brauchbarkeit.

Von der bekannten Shingon Patriarchen Serie des Tō-ji, sind vier von den sieben Porträts abgebildet: Amogha Vajra (4 Tafeln); Sui Kwo (4 Tafeln); Lung Mung (3 Tafeln); Lung Chi (4 Tafeln).

Es folgt nun der nicht gerade unbekannte rote Jūdō des Myō-ō-in zu Kōha (Kümmel, l. c., Tafel 42/43) auf nicht weniger als zwölf Tafeln.

Von den Friesen mit schwebenden Engelfiguren des Hōkai-ji, die im Tempel wegen ihrer hohen Lage ohne Feldstecher kaum besichtigt werden können, auf zwanzig Tafeln endlich das lang ersehnte, gründliche Material! Es gestattet die etwas plumpe, primitive Pinselführung dieser höchst interessanten Malereien so eingehend wie man nur wünschen kann, zu studieren.

Die Veröffentlichung vom Nehan-zō des Kōgōbū-ji (Kōha), stellt die Publikation derselben Malerei im Jetsudai shihō chō ganz und gar in den Schatten. Letzteres Werk bringt die Arbeit auf sechs, unsere Lieferungen bringen sie auf achtundzwanzig Tafeln.

Tō-ji's Jūni-Ten-Malereien der späten Fujiwara-Zeit sind hier durch Taishaku-Ten (5 Tafeln); Shi-Ten (6 Tafeln), und Sui-Ten (4 Tafeln) vertreten. Tō-ji besitzt zwei Jūni-Ten-Malereiserien. Hier gelangten drei von den zwölf Kakemono zur Abbildung. Von der anderen Serie sind zwei schmalflügelige Schirme verfertigt.

¹ Siehe Fußnote 1 auf Seite 135.

Der Rest des ersten Jahrganges ist der Bildhauerei gewidmet. Die prachtvolle Jūichi-men-Kwannon des Shōrin-ji (Kümmel, l. c., Tafel 24), kommt auf sechs Tafeln in ideeller Weise zur Geltung. Ob die Godai-Kotuzō des Kwanchi-in (Tō-ji), eine Tafelserie von 18 Nummern rechtfertigen, ist stark zu bezweifeln. Vom nur künstlerischen Standpunkt betrachtet, gehören sie nicht in diese Veröffentlichung hinein.

Zum Schluß noch einige Reproduktionen von der Kotuzō-Bosatsu Skulptur des Kōgōbu-ji (Kondō), und von dem recht interessanten Taishātu-Ten des Daigo-ji.

Unnötig zu sagen, daß man sehr gespannt ist auf den Inhalt des zweiten Jahrganges dieser herrlichen Publikation.

Wie der Name einigermaßen andeutet, bietet das Tafelwerk Hōryū-ji tai-kyō 法隆寺大鏡 einen Überblick über die Kunstschätze, die der wichtigste Tempel Japans einst sein eigen genannt hat. Ein bedeutender Teil der Tempelschätze ging bekanntlicherweise, als man in Geldnot war, in den Besitz des Herrscherhauses über. In diesem Tafelwerk ist Alles wieder vereinigt.

Daß das Resultat großartig ist, kann man sich denken. Hier wird Rechenschaft gegeben von dem einstmaligen erstaunlich schönen und reichen Besitz des bevorrechtigten Tempels.

Das Werk besteht aus sechzig dünnbändigen Lieferungen (Format 39×30 cm), die je ungefähr 18 Tafeln in Lichtdruck enthalten. Sie und da ist ein Lichtdruck durch eine, meist sehr ungenügende, farbige Wiedergabe ersetzt worden.

Lieferung 1 dieser, von der Tōkyō'er Akademie der Bildenden Künste redigierten Veröffentlichung, erschien im November 1913. Die letzte lief. kam im Mai 1919 heraus.

Vier Extra-Lieferungen sind ganz den Wandmalereien des Kondō gewidmet. Sie bieten, da alle Wände ausführlichst reproduziert sind (zahlreiche Details in ansehnlichem Maßstab!) das erste, gut brauchbare Studienmaterial zu den vielleicht großartigsten und tiefsten Malereien ganz Asiens.

Ob die nun erreichte Reproduktionsvollständigkeit dem immer schwerer zu lösen scheinenden großen Problem: Woher kam der Schöpfer dieser übermenschlich grandiosen Wandmalereien? neue Hypothesen verschaffen wird...?

Fast der ganze transportable Besitz des Hōryū-ji, und die Kaiserlichen Ex-Hōryū-ji-Schätze, sind April 1921 in einer unvergeßlich schönen und höchst bedeutenden Ausstellung im Museum zu Nara vereint worden. Diese Ausstellung — die ausgewählteste und tiefschönste, die wohl je in Japan ver-

anstelltet wurde — verdankte man der dreizehnhundertsten Wiederkehr des Sterbetages von Shōtoku Taishi. Neben der edlen Ausstellung im Museum zu Nara, die das Gedächtnis des Gönners des Hōryū-ji auf so feinsinnige Weise geehrt hat, gab es große, leider nicht sehr erfreuliche und für das Leben der großen, im Tempel verbliebenen Stücke höchst gefährliche Feierlichkeiten im Hōryū-ji.

Ein Griff aus dem Inhalte von einigen der wichtigsten Lieferungen. In Heft 4 kommt der wunderbar feine, kleine neunköpfige Kwannon (Abb. in der D. Z., IV, Heft 1/2, S. 71) auf sechs Tafeln vorzüglich zur Geltung. Die erste Hälfte von L. 11, und die ganze L. 12, sind dem Tamamushi-Schrein gewidmet. Heft 17, die erste Hälfte von Heft 18 und Heft 19, enthalten eine prachtvolle Serie Reproduktionen des Tachibana-Altars. Besondere Beachtung verdienen die zarten Umrißmalereien (Figurdarstellungen) auf den Seiten- und Hintertürchen der oberen Hälfte des Holzschrines.

Leider sind diese Malereien hauptsächlich nur noch in Spuren vorhanden. Das Werfen mit Gelbstücken nach buddhistischen Werken, das unglaublicherweise, sogar wenn es sich um sehr wichtige Kunstwerke handelt, noch immer nicht verboten ist, hat wohl zum fast völligen Verschwinden dieser Malereien das ihrige beigetragen. Auch die gröberen Paneelmalereien des Unterteiles des Schrines sind zum größten Teile verschwunden.

In Heft 51 gelangt der Dume-dono zur Abbildung. Es gibt nämlich auch Architektur-Aufnahmen. Von dem Dume-dono-Kwannon ist hier die prachtvolle Rückansicht mit reproduziert, während der Kopf in wahrer Größe, die ganze Höhe einer Tafel beansprucht.

Von den anderen Hauptwerken der Hōryū-ji Figurplastik (Gasa-trinität, kleinere Gasa, Shi-Tennō, vier vergoldete Bodhisattva) sind die Köpfe ebenfalls in wahrer Größe oder in ansehnlichem Maßstab reproduziert. Leider sind die anderen Details nicht so ausführlich behandelt. Besonders im Falle der Shi-Tennō vermißt man die Gewanddetails schmerzlich.

Erwähnt muß noch werden, daß uns auch die herrliche Bronze-Krone des Dumedono Kwannon in wahrer Größe vorgeführt wird.

Heft 58 ist besonders wertvoll wegen der vorzüglichen Abbildungen der bekannten Porträtgruppe, die Shōtoku mit zwei Kindern darstellen „soll“. Daß die meisterhaft rhythmische Komposition, die im Detail zwar etwas primitiv, dagegen aber von tiefster Empfindung ist, in der Zeit Shōtoku's entstand, glaubt wohl kein Mensch. Man neigt dazu, die wunderbar starke Arbeit viele Jahrhunderte später anzusehen. Daß die Malerei ein koreanisches Werk ist, wie es die Tradition will, ist u. G. sehr wahrscheinlich.

Voriges Jahr hat man die Malerei in der erwähnten Shōtoku-Ausstellung ganz kurze Zeit zu sehen bekommen. Das Werk gehört bekanntlich dem

Kaiserhause und wird nur äußerst selten bevorrechtigten Personen gezeigt. So viel festgestellt werden konnte, hat man in neuerer Zeit die Malerei nie für eine Ausstellung hergegeben. Deshalb kannte man das Werk nur aus der Reproduktion.

Der Hōryū-ji tai-kyō bildet für das Studium der ältesten japanischen Kunst, neben dem Tōhei Shukō, wohl das wertvollste uns bis jetzt zur Verfügung gestellte Material.

Leider läßt die Verbreitung dieses Tafelwerkes außerhalb Japan, fast alles zu wünschen übrig. Wenn wenigstens nur eine neue Auflage der vier, den Wandmalereien gewidmeten Extra-Lieferungen erschiene, und dann in einigen Duzenden Exemplaren nach dem Westen gelangte....

Aus diesem Referate dürfte ersichtlich sein, daß die wichtigsten der hier zur Besprechung gelangten Publikationen hauptsächlich dem Studium der chinesischen Bronzen, der koreanischen Kunst in ihrem ganzen Umfang und der frühen japanischen religiösen Kunst zugute kommen werden.

Manche Lücke in der planmäßigen Veröffentlichung ostasiatischer Kunst wurde nun zweifellos ausgefüllt. Zwar würde man, wann man den Werdegang der Kōkwa der letzten Jahre verfolgt, geneigt sein zu sagen, daß es, speziell auf dem japanischen Gebiet, keine solche Lücken mehr gibt. Ganz zu Unrecht aber, wie wir Gelegenheit hatten zu sehen.

Daß es noch mehrere sehr wichtige — und gerade japanische — Lücken gibt, wird dem, der davon noch nicht überzeugt ist, hoffentlich durch andere wertvolle Veröffentlichungen bewiesen werden.

H. F. C. Visser (Haag).

Neues über die alten chinesischen Bronzen.

In der Zeitschrift für Ethnologie (1920/21, S. 493ff.) veröffentlicht Otto Jaekel, Greifswald, eine Studie über „das Problem der chinesischen Kunst-Entwicklung“.

Dieser bescheidene Aufsatz von kaum 22 Seiten bedeutet nicht mehr und nicht minder als den Umsturz, ja die Vernichtung der älteren chinesischen Geschichte. Für die Entstehung der chinesischen Bronzekunst „kann nur die Zeit etwa zwischen dem 4. und 10. Jahrhundert nach Christo und zwar hauptsächlich die Tang-Periode in Betracht kommen“. (S. 513). Die eigentliche Bronzekultur der Chinesen setzt kaum vor 200 n. Chr. ein (S. 514), und S. 499 wird sogar die Existenz von chinesischen „Kulturobjekten“ aus der Zeit der Shang und Chou bezweifelt. Mit der Bronzekunst und den Kulturobjekten fällt aber auch die ganze chinesische Literatur mindestens bis zur älteren Han-Zeit, in der von Bronzen genug die Rede ist und ein sehr erheblicher

Besitz an „Kulturobjekten“ vorausgesetzt wird. Also alles, alles — die ganzen kanonischen Bücher, samt der Person des Konfuzius, der von Chavannes so mühsam übersehte Ssuma Ch'ien und vor allem das Chou Li¹, das ausführlich von Ritualgefäßen aus Bronze handelt und häufig genaue Regierungsverhältnisse gibt, plumpe Fälschungen! Eine Fälschung offenbar auch das Grab der Wu-Familie in Schantung, das in Wort und Bild die Auffindung eines typischen Bronze-Ring im Jahre 219 v. Chr. feiert und das man bisher auf Grund einer — natürlich falschen — Inschrift auf etwa 147 n. Chr. datierte. Gefälscht oder zum mindesten verfälscht müssen alle Schriften bis zur Tang-Zeit einschließlic sein, in denen von der Auffindung alter Bronzen die Rede ist, z. B. das Shuo Wen. Was bleibt von der chinesischen Literatur und Geschichte dann überhaupt übrig? Nichts! Konnte doch nach Jaefel ein Geschichtsfälscher wie der bisher berühmte, nun berühmte Wang Fu (J. nennt ihn S. 500 Wufang) am Anfange des 12. Jahrhunderts seinem Kaiser, der — offenbar zu Unrecht — als einer der größten Altertümer Chinas gilt, Werke des 4.—10. Jahrhunderts nach, als Werke des 2. bis 1. Jahrtausends vor Christus aufschwätzen, ohne daß irgend jemand diese monströse und damals für jedermann greifbare Lüge herausgefunden hätte. Man wird neugierig sein, die Gründe zu erfahren, mit denen diese wahrhaft revolutionierenden Ansichten gestützt werden. Sie lassen sich auf einen zurückführen, dieser aber ist so unangreifbar wie Tertullians certum est quia impossibile est: die Bronzen sind nicht alt, weil sie jung sind.

Nach dieser bemerkenswerten Leistung, deren Aufnahme in die Zeitschrift f. Ethnologie allerdings Fremden erregen muß, darf man dem versprochenen großen Werke des Vf. über chinesische Bronzen mit einiger Spannung entgegensehen.

D. R.

Chinesische Geschichtsliteratur.

1.

Unter den Gesamtdarstellungen der chinesischen Geschichte, auf die wir bisher angewiesen sind, unterscheiden wir die beiden Gruppen der auf chinesischen Quellen beruhenden Arbeiten und der Kompilationen aus europäischen Vorarbeiten: Innerhalb der ersten Gruppe steht im Vordergrund das Monumentalwerk von Mailla, *histoire générale de la Chine*, über das wir uns weiter unten verbreiten wollen, als einzige zusammenhängende Übersetzung einer chinesischen Allgemeingeschichte. Daneben haben wir kurze zusammenfassende Darstellungen wie die von A. Conrady in *Pflugschattungs Weltgeschichte*, die eine geistvolle Allgemeinbetrachtung von höherer Warte bietet. v. Frieß' *Abriß der Geschichte Chinas*, Wien 1884,

¹ Ob es gerade der Chou-Zeit angehört, ist allerdings bezweifelt worden.

beruhend auf der Allgemeingeschichte des Wang Feng-tschou 王鳳洲, wird zu einem besonders brauchbaren Nachschlagebuch durch die Beigabe der chinesischen Zeichen zu den Eigennamen in vorzüglicher Auswahl, sowie der geschichtlichen Landkarten. Leider fehlt der Namensnachweis. Als umfangreichster Werk dieser Art, aber ohne chinesische Zeichen, steht da J. Macgowan's *a history of China*, London 1897, das nach der Angabe des Verfassers im Vorwort auf die Annalen selbst und für die Mandschuzeit auf Wei Yüan's 魏源 Scheng-wu-ki 聖武記, zurückgeht. Es kann sich hier, was die Annalen anlangt, wohl nur um Auszüge aus den grundlegenden Aufzeichnungen, den Ben-ki 本記 handeln. Das Werk bringt zwar recht ausführlich die außenpolitischen Vorgänge, aber seiner wissenschaftlichen Verwendbarkeit steht der Mangel jeder Einzelbeziehung auf die Quellen, die eine Nachprüfung ermöglichen könnte, sowie einer Auseinandersetzung mit der schon recht beträchtlichen europäischen Fachliteratur entgegen. Der Index ist unzureichend. Eine ältere Arbeit von Wert, die aber naturgemäß noch an manchen Irrtümern leidet, ist Plath's Geschichte des östlichen Asiens. Auch die Bücher von Neumann und Güllaff (Geschichte des chinesischen Reiches, hrsg. v. R. F. Neumann 1847) seien nicht vergessen.

Auf der Seite der Kompilationen stehen die rein literarisch hingeschriebenen, deren es wohl eine ganze Anzahl geben mag, und die methodisch gearbeiteten. Ein Muster der ersten Art ist die bekannte *history of China* von D. Ch. Boulger 1881—84. Von einem Zeitungsmann geschrieben, auf jede Angabe von Quellen verzichtend, und naturgemäß mit einer Menge von Fehlern und Mißverständnissen beladen, ist dies Buch zur wissenschaftlichen Arbeit nicht verwendbar, aber auch zur bloßen Unterweisung nicht empfehlenswert. Die neueren nach historischer Methode abgefaßten und mit wissenschaftlichem Beiwerk versehenen Arbeiten sind mehr oder weniger jede auf einen besonderen Gegenstand innerhalb des neuzeitlichen Gebietes und der europäischen Belange eingestellt. Auch sie bieten für die Forschung in der eigentlichen chinesischen Geschichte kein brauchbares Hilfsmittel.

Wenn wir schon zunächst, und wohl noch auf lange Zeit, auf unser Hauptdesiderat, eine wissenschaftliche Darstellung der chinesischen Gesamtgeschichte auf Grund der chinesischen Quellen, verzichten müssen — Macgowan entspricht nicht entfernt den Anforderungen —, so haben wir doch immer auf ein Werk gewartet, das uns einmal die Ergebnisse der vielen wertvollen Einzelquellenarbeiten zusammenfassend übermittelte. Dies Werk liegt uns jetzt in Cordier's *histoire générale de la Chine*¹ vor. Als gewiegter und

¹ Henri Cordier, *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers, depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie mandchoue*. Paul Geuthner, Paris 1920/21, 4 Bde, Preis 100 Fr.

methodischer Historiker, Quellenforscher ersten Ranges und Fachbibliograph auf dem Gebiete der ostasiatischen Literatur war der Verfasser vor allen anderen zu dieser Arbeit berufen. Im folgenden soll auf das wertvolle Buch, das auf lange Zeit hinaus das Handbuch für die Forschung in der chinesischen Geschichte bilden wird, kurz eingegangen werden. Schon der Titel des Buches, gleichlautend mit dem von Mailla's Übersetzung, deutet darauf, daß auch Cordier, wie die Verfasser aller früheren Geschichtsdarstellungen, in der Hauptsache aus jener wichtigsten und reichsten Quelle schöpft. Noch bis in den III. Band hinein überwiegen die Beziehungen auf Mailla bei weitem. Der Zusatztitel zeigt an, daß der Verfasser, der sich bereits durch seine Arbeiten „Histoire générale des relations de l'Empire Chinois avec les puissances occidentales depuis le XVIIe siècle jusqu' à nos jours“ als erster Fachmann auf diesem Felde gezeigt hat, auch in seinem neuen Werke diesem Gegenstande besonders weiten Raum geben wollte. Mit dem Sturze der Mandschu-Dynastie, der Revolution und Kapitulation des chinesischen Gedankens vor der westlichen Moderne, findet das Buch seinen natürlichen Abschluß. Die einzelnen Bände, je 400—500 Seiten stark, bilden in sich geschlossene Abschnitte der chinesischen Geschichte: Von den ältesten Zeiten bis zum Sturze der Tang-Dynastie (907 n. Chr.), von den 5 Dynastien bis zum Sturze der Mongolen-Dynastie (1368), von der Ming-Dynastie bis zum Ende der Regierung Kiaing der mandschurischen Dynastie und schließlich die letzten 90 Jahre der chinesischen Geschichte bis zur Revolution 1911. Schon die Überschriften der durchschnittlich 25 Kapitel jedes Bandes zeigen, wie der Verfasser mit großen Gedanken vorgegangen ist und geschickt verstanden hat, aus jedem Zeitabschnitt die wichtigsten Epochen herauszuheben, mit besonderem Erfolge natürlich immer bei den Beziehungen zum Auslande, wo fremde Literatur zur Nachprüfung Gelegenheit bot. So finden wir im 1. Kapitel des I. Bandes die Frage nach dem Ursprunge und der Herkunft des chinesischen Volkes eingehend behandelt, mit kritischer Würdigung der verschiedenen Theorien der europäischen Wissenschaft. Eine Lösung versucht Cordier nicht. Er betont die Zwecklosigkeit des Versuchs, diese Frage mittels der Linguistik zu lösen, solange wir nicht eine zuverlässige Phonetik der ältesten chinesischen Sprache besitzen, und deutet auf die Rolle hin, welche hier der prähistorischen Forschung zufällt. Erst mit Beginn der methodischen Grabung wird man das Recht haben, sich zu diesem Problem zu äußern. Der Abschnitt über die Quellen zur chinesischen Geschichte im 2. Kapitel ist von besonderer Bedeutung, weist aber manche Lücken auf, vor allem hinsichtlich des überreichen Stoffes zur Geschichte der letzten Dynastie. Möchte doch übrigens die schon öfter richtiggestellte Mißdeutung von Wei Yuan's Scheng-wu-ti als „Saintes guerres“ oder „Holy war“ (bei Macgowan), welche allzusehr

an den „Heiligen Krieg“ der mohammedanischen Welt erinnert, bald aus der Literatur verschwinden! Das Zeichen scheng gehört nicht zu dem folgenden wu, sondern ist eine Verkürzung aus der Verbindung scheng-tsch'ao 聖朝, nach dem P'ei-wen-hün-fu zuerst in den alten Tang-Annalen belegt, von der Bedeutung „heilige“ d. h. „gegenwärtig herrschende Dynastie“. Scheng-wu-fi also bedeutet „Aufzeichnungen über die kriegerischen Unternehmungen der gegenwärtigen Dynastie“. Über das von Mailla übersetzte T'ung-tian tang-mu werden einige Daten gegeben, die im Anschlusse an diese Besprechung noch ergänzt werden sollen. Die von Cordier herangezogene Bemerkung des P. Gaubil über die Notwendigkeit einer Nachprüfung von Mailla's Übersetzung kann man durchaus unterschreiben. Mit allgemeinen Ausstellungen an diesem Werke, die nicht den Nachweis der Fehler an der Hand des Textes vorbringen, ist niemandem gebient. Das 17. Kapitel über die Skulptur zur Zeit der Wei-Dynastie, das den Kunstgeschichtlern mit seinen, wenn auch nur kurzen Angaben über die Höhlen von Yün-Kang und Lung-Men willkommen sein wird, dankt sein Entstehen wohl den seit 10 Jahren auf dem europäischen Kunstmarkt erschienenen Steinskulpturen und Grabbeigaben aus Ton. Das 25. Kapitel schließt den I. Band mit einer Abhandlung über die Reisen der buddhistischen Pilger, auf Grund der Arbeiten von Beal und Stan. Julien. Der II. Band steht im Zeichen der Mongolenzeit und der weitreichenden ausländischen Beziehungen, welche diese aufzuweisen hat. Diesem Abschnitt mit 10 Kapiteln, der doch nur eine Spanne von 160 Jahren umfaßt, steht die über 400 Jahre währende Sung-Dynastie mit nur 7 Kapiteln gegenüber. Dies Verhältnis erklärt sich aus dem Programm der Cordierschen Behandlung und der ungleichen Verteilung der europäischen Vorarbeiten. Die unter den Mongolen einsetzenden zeitgenössischen Berichte der westasiatischen Schriftsteller und der europäischen Reisenden und Missionare wie Marco Polo, Rubruquis, Plano Carpino und Odoricus (ihnen sind 3 besondere Kapitel am Ende des Bandes gewidmet), dazu die großen einschlägigen Werke d'Ohsson, histoire des Mongols, Bretschneider, mediaeval researches und die Histoire des croisades, bieten reiche Gelegenheit zur kritischen Behandlung dieses so ungemein wichtigen und interessanten Abschnittes der Weltgeschichte.

Eigentümlicherweise ist Howorth's große dreibändige history of the Mongols, London 1876, nicht herangezogen und des russischen Archimandriten Palladius zwar in einer Bemerkung Erwähnung getan, aber nicht seiner lückenlosen russischen Übersetzung des Yüan-tsch'aopi-schi 元朝秘史, der so interessanten „Geheim“- (d. h. nicht amtlichen) Geschichte der Mongolendynastie (in den Arbeiten der Mitglieder der russischen geistlichen Mission in Peking, Bd. IV St. Petersburg 1866, S. 1—258). Diese Quelle verdient einmal deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil sie in ihrer mongolischen

Urschrift auf die frühe Mongolenzeit zurückgeht, sodann inhaltlich, weil sie, ganz anders als die Annalen, eine äußerst lebendige Schilderung bietet. Übrigens vermißt man bei Cordier's Anziehung von Mailla die Bemerkung, daß dieser bei den Berichten über die alte Mongolengeschichte die Quelle gewechselt hat. Er übersetzt hier Bd. IX S. 1—43 nicht aus dem T'ung-kian tang-mu, welches die fremden Dynastien möglichst beiseite schiebt, sondern aus dem 1. Kapitel der Yüan-Annalen, und zwar auf Grund der mandschurischen Übersetzung. Auf S. 129 ff. wird dann das 2. Kapitel eingefügt. Gegenüber der sehr eingehenden und interessanten Behandlung der Mongolenzeit tritt die Zeit der Sung bei Cordier etwas zurück. Die wichtige Periode der Verwaltungsreformen des Wang An-schi 王 史 石 ist übersichtlich und eindrucksvoll dargestellt. Aber wieviel noch unbekannter Stoff inner- und verwaltungspolitischen Inhalts ist gerade aus dieser Zeit noch herauszuholen! Einen Begriff davon gibt uns die große Anthologie von literarischen und politischen Schriftstellern Ku-wen yüan-tian 古文淵鑑, die allein für die Sung-Zeit 99 Namen aufweist. Daß die literarische und kunstgeschichtliche Glanzperiode der Sung in der Cordierschen Darstellung nicht ihren Ausdruck finden kann, erklärt sich wieder aus der Anlage des Buches wie aus dem Mangel an Vorarbeiten. Der III. Band widmet der Geschichte der Ming die ersten 7 Kapitel, größtenteils auf Grund von Mailla, der sich für diese Zeit nicht auf die Ming-Annalen, sondern das T'ung-kian Ming-ti ts'üan-tsai 通鑑明紀全載 stützt, sowie auf Delamarres histoire des Ming. Selbst innerhalb dieses Abschnittes nehmen die Beziehungen zu den Nebenländern wie Annam, Birma, Korea und Japan noch den breitesten Raum ein. Für die eigentliche chinesische Geschichte dieser zweieinhalb Jahrhunderte macht sich wieder der Mangel an Vorarbeiten geltend, der überall die inneren Zusammenhänge unterbricht. Es hat den Anschein, als ob der Verfasser die zusammenbrechende Herrschaft der Ming eilig und gern ihrem Schicksal überläßt, um sich nun einem Gebiet zuzuwenden, auf dem er Meister ist und auf sicherem Boden steht, nämlich auf dem der eigenen methodischen Einzelforschung: Das Erscheinen der Europäer in Ostasien, Kap. 8—19. Kap. 8, unter der Überschrift le monde au XVe siècle, bringt einen kurzen Bericht über die Abschließung der Landverbindung nach Ostasien seit Mitte der Mongolenzeit und die einzelnen Phasen der islamischen Schiffahrt im Indischen Ozean. Darauf folgt die Geschichte der portugiesischen Schiffahrt im Osten: Die Portugiesen am Kap der Guten Hoffnung, im Indischen Ozean, auf Malakka und in China mit ihrer Niederlassung in Macao. Kap. 14 behandelt die Mission des Jesuiten sendlings François Xavier. Danach wird das Auftreten des Spaniers, Engländers und Holländers im Fernen Osten geschildert. Das Studium dieses Abschnittes, der allein schon dem Werke einen bleibenden Wert sichert, bietet einen hohen

Genuß. Nach der sehr geschickten Einschlebung der 12 Kapitel wird die Geschichte der letzten, mandschurischen, Dynastie aufgenommen, die ja fast von Beginn unter dem Zeichen der fremden Beziehungen gestanden hat und schließlich den Einwirkungen von außen zum Opfer gefallen ist. Die Kämpfe der der heimischen Dynastie treugebliebenen Beamten und Generale werden etwas kurz behandelt, das eigenartige Spiel einer Reihe damals in den Vordergrund tretender chinesischer Großwürdenträger könnte genauer beleuchtet sein. Besonders die Geschichte Wu San-kuei's enthält einige fundamentale Unrichtigkeiten, die bei Benutzung der Übersetzungsliteratur vermieden werden konnten. Die sehr summarische und wenig klare Schilderung wird der Bedeutung dieses alten Ming-Generals nicht gerecht, der beim Sturz der Dynastie eine zweifelhafte Rolle spielt, in vielem der des Yüan Schi-t'ai ähnlich, und der, damals Gefolgsmann des neuen Staates, seine Vertrauensstellung zur Verfolgung seiner persönlichen Machtpläne ausnützte und tatsächlich auch die Mandschuherrschaft an den Rand des Verderbens brachte. Die Darstellung, die den Auführer von Hunan sich über Ssetschwan nach Yünnan zurückziehen und dort geruhig sterben läßt, gibt keinen Raum für die bedeutsame Tatsache, daß Wu San-kuei tatsächlich in Hengtichou schon den Kaisertitel angenommen hatte und während der Vorbereitungen zur Thronbesteigungsfeier vom Tode ereilt wurde. Auch dieses Ereignis ein Gegenstück zu Yüan Schi-t'ai's Tode! Der Fehler geht auf die sehr oberflächliche, für diesen Zeitabschnitt aus keinen sicheren Quellen schöpfende Überlieferung Mailla's zurück Bd. XI S. 83/84, welche Boulger auch weitergegeben hat, um nach seiner Weise noch allerhand dazu zu fabeln. Zwei weitere Beispiele der von Mailla übernommenen, nicht nach neueren Arbeiten richtig gestellten Fehler: Es heißt nicht sou-han fang-liu (Bd. I S. 51), sondern sou-mo fang-liu (falsche Lesung eines Zeichens). Zu Bd. III S. 355: Der schwere Krieg gegen die Häuptlinge Sengge Sang und Sonom spielt nicht an der Schweitschou-Ssetschwan-Grenze, sondern der Schauplatz liegt im tibetischen Vorlande nördl. Tatsienlu, die Bezeichnung Miao-ke für diese Stämme ist irreführend. Es ist aber schließlich nicht nötig, daß die Fehler unserer sinologischen Vorväter noch an uns bis ins 3. und 4. Glied heimgesucht werden.

Der Schluß des III. Bandes und der ganze IV. Band bieten eine musterhafte Darstellung der neueren politischen Geschichte Chinas und zeigen überall die Hand des Meisters, der den Stoff beherrscht und zu gestalten weiß. Der IV. Band führt uns bald zum Opiumkrieg und von da ab allmählich in alle die unzähligen Einzelfragen und Unternehmungen der fremden Staaten, so daß man diesen Band als ein Sonderwerk über die ostasiatische Politik Europas und der Vereinigten Staaten ansehen kann. Dieser Teil des Gesamtwerkes ist, wie bei einem Werke Cordiers von vornherein zu erwarten, stark persönlich und

vom französischen Standpunkt aus geschrieben, was man allenfalls verstehen kann. Leider aber macht sich eine gewisse zu dem Werke schlecht passende Engherzigkeit des Verfassers auch gemeinhin im Buche bemerkbar, oder sollte es Zufall sein, daß ernst zu nehmende historische Arbeiten gerade deutscher Sinologen unterdrückt wurden (worunter sogar solche, die vor dem Kriege in der vom Verfasser selbst geleiteten Fachzeitschrift erschienen sind)! die Namen eines Neumann, Plath und Schott durften nicht unerwähnt bleiben, doch auch wohl nicht der Name F. W. K. Müller's in dem Abschnitt Manichéisme im 12. Kapitel des I. Bandes. Auf Arbeiten wie Conrad's Abriß der Geschichte Chinas und O. Franke's Ostasiatische Neubildungen mußte eingegangen werden. Und warum wird bei der Heranziehung des mongolischen Geschichtswerkes von Sanang Setsen des deutschen Übersetzers und Bearbeiters J. J. Schmidt nicht gedacht? In dieser Richtung ist gegen die Hauptforderung gefehlt worden, die man an ein Werk wie das vorliegende, das sich als eine *histoire générale* bezeichnet, und an einen Verfasser von dem Wissen und der Methode eines Cordier stellen muß: die Nennung und Verwertung sämtlicher Quellenarbeiten auf dem Gebiete der chinesischen Geschichte. Vielleicht ist hierzu die Bemerkung am Schlusse des einleitenden Kapitels programmatisch zu verstehen, der Ausfall gegen die deutsche Bildung. Wir sind der Meinung, daß diese Bemerkung besser unterblieben wäre, im Interesse des Buches wie der wissenschaftlichen Würde des Verfassers und seines Landes. Aber wir gestehen, daß dies eine Frage des Geschmacks und des Tastes ist, über den sich zwischen Personen und auch zwischen Völkern nicht streiten läßt. Bleiben wir wenigstens hier lieber bei unserer „soi-disant“ Kultur!

2.

Es ist eine noch zu wenig betonte Tatsache, daß unsere Kenntnis von der chinesischen Literatur und Geschichte im Grunde immer noch auf zwei jesuitische Arbeiten des 18. Jahrhds. zurückgeht: Du Halde's *recueil impérial contenant les édits* . . . in Bd. II seines enzyklopädischen Werkes *description de la Chine*, à la Haye 1736 und Mailla's *histoire générale de la Chine*, Paris 1777—83. Du Halde's Sammlung, die später in Zottoli's *cursum litteraturae sinicae* Bd. IV eine Ergänzung gefunden hat, enthält Übersetzungsauszüge aus der literarischen Anthologie *Ku-wen nüan-kian* 古文淵鑑. Mailla's Arbeit ist eine Übersetzung der großen chinesischen Geschichtskompilation *T'ung-kian tang-mu* 通鑑綱目. Es ist kein Zufall, daß beide Verfasser sich Texte wählten, von denen mandschurische Übersetzungen vorlagen. Sie gestehen frei, daß sie diese Übersetzungen benutzt haben, was durchaus nicht bedeutet, daß sie kein Chinesisch verstanden.

Im Gegenteil muß ihre Kenntnis der chinesischen Schriftsprache für die damalige Zeit sehr bedeutend gewesen sein. An der Hand der mandschurischen Paralleltexpte haben die Missionare des 18. Jhrhs. sich in das Chinesische eingearbeitet, ihr chinesisches Sprachgefühl geschärft, ihre Übersetzungssicherheit gefördert und ihre Arbeiten nachgeprüft. Diese Studienmethode ist durchaus noch nicht durch besseres ersetzt, und es wäre zu wünschen, daß die Sinologie von heute sich ihr wieder zuwendete, womit natürlich nicht einer oberflächlichen Benutzung mandschurischer Übersetzungen als Eselsbrücken zur Lösung einzelner chinesischer Textstellen und Umgehung der chinesischen Analyse das Wort geredet werden soll. Vielmehr hieße es: auf gründliche Beherrschung des Mandschurischen gestellte genaue philologische Parallelarbeit. Nur einer solchen Ausbildung jener Autoren ist es zuzuschreiben, daß ihre Übersetzungen im Ganzen frei von Fehlern sind und eine Geltungsdauer behalten haben, wie sie Erstlingsarbeiten auf anderen Gebieten der Orientalistik selten beschieden gewesen ist. Damit ist nicht gesagt, daß sie über der Kritik ständen. Bezüglich Mailla's Werk wollen wir den schon von dem Zeitgenossen des Verfassers P. Gaubil ausgesprochenen Wunsch, daß es noch einmal von sachkundiger Seite einer Durchsicht unterzogen werden möge, durchaus unterschreiben, wir teilen aber auch die von Cordier auf S. 52 Bd. I seines oben besprochenen Werkes geäußerten Bedenken.

Nach unserer Meinung besteht die Aufgabe der sinologischen Geschichtsforschung, der sie sich nicht mehr entziehen dürfte, darin, unter Zurückstellung monographischer Arbeiten zunächst einmal streckenweise an die Aufhellung ganzer Zeitabschnitte zu gehen. Diese Arbeit müßte durch Übersetzung aus den Annalen erfolgen — ob Übersetzungen in extenso, wie Chavannes *mémoires historiques*, taktisch zu empfehlen sind, bleibe dahin gestellt — aber vom T'ung kian tang-mu ausgehen. Ohne Vorarbeit in dem dort zu findenden Stoffe und den Kommentaren dürfte man sich nicht einer Übersetzung der Annalen unterfangen. Eine andere nicht von der Hand zu weisende Methode wäre, das T'ung-kian-tang-mu nach der nachzuprüfenden französischen Übersetzung, so daß diese (weiter) der Stamm bliebe, aus den Annalen zu kommentieren. Von diesem Werke, das in seiner Übersetzung eine so bedeutende Rolle in der sinologischen Literatur spielt, sei hierunter eine kurze Würdigung gegeben, mit Benutzung der Noten von Wylie. Das Werk geht auf die große Geschichtskompilation des Sze-ma Kuang 司馬光 (1019 bis 1086) zurück, das den Titel trägt Tze-tsch'i t'ung-kian 資治通鑑 „Allgemeiner Spiegel als Leitfaden der Regierung“¹ und in 294 Büchern die Geschichte des chinesischen Reiches vom Anfange des 4. vorchristlichen Jhrhs

¹ W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur S. 328.

bis z. J. 959 unserer Zeitrechnung umfaßt. Dieses Riesenvorwerk hat der größte Literat der Sung-Zeit Tschu Hi 朱熹 (1130—1200) bearbeitet und in 59 Büchern zusammengefaßt, von denen allerdings nur die Einleitung von ihm selbst geschrieben ist, während der Text von seinen Schülern unter seiner Leitung abgefaßt worden ist.¹ Der Titel T'ung-tian kang-mu besagt, daß der „Allgemeine Spiegel“ d. h. die durch die ganze chinesische Geschichte hindurchführende Darstellung nach einer bestimmten Methode behandelt worden ist, der Anordnung nach kang 綱 und mu 目, dem Leittext (kang ist eigentlich der Leitfaden eines Gewebes) und den Ausführungen, den Einzelheiten. Im Gegensatz dazu steht die Anordnungsart des Kung-hang-tschuan 公羊傳, Kommentar zum Tsch'un-t'f'iu, nämlich „erst die Einzelheiten und dann die Zusammenfassung“. Das Kang-mu ist nun im Laufe der Zeit durch eine ganze Reihe von Kommentaren, es werden 7 gezählt, erweitert worden. Da haben wir ein T'ung-tian kang-mu fa-ming 發明 (Erläuterungen), T. f. f. m. schu-fa 書法 (Stilistisches und Etymologisches), T. f. f. m. t'ao-i 考異 (Textabweichungen verschiedener Ausgaben), T. f. f. m. tsi-lan 集覽 (Forschungen), T. f. f. m. t'ao-tscheng 考證 (Kritik), T. f. f. m. tsi-lan-tscheng-wu 正誤 (Berichtigung von Irrtümern in den tsi-lan), schließlich aus dem Beginn der Ming-Zeit das T. f. f. m. tshi-schi 質實 (tatsächliche, sachliche Notizen, meist zur Geographie und Zeitrechnung). Diese 7 Einzelwerke wurden gegen Ende des XV. Jhrhs. in das Hauptwerk eingeschoben. J. J. 1476 verfügte eine kaiserl. Verordnung die Weiterführung des Werkes bis zum Ende der Mongolenzeit, mit 2 Kommentaren fa-ming (Erläuterungen) und kuang-i 廣義 (Ausführungen), nachdem schon vorher in der Sung-Zeit eine Ergänzung bis auf die älteste Zeit angefügt worden war. Gegen Ende der Ming-Dynastie wurde das ganze erweiterte Werk noch einmal neu durchgesehen und in 3 Abteilungen eingeteilt, t'ien, tscheng und sü 前正續 von je 25, 59 und 25, im ganzen also 91 Büchern, die 1. Abtlg. von der ältesten Zeit bis z. J. 404 v. Chr., die 2. Abtlg. von 403 v. Chr. bis zum Ende der 5 Dynastien, 960 n. Chr., die 3. Abtlg. von der Sung- bis zum Ende der Mongolendynastie (1367) reichend. In dieser Gestalt ist es in der Mandschuzeit auf Verordnung des Kaisers Kanghi unter dem Titel Nü-p'i t'ung-tian kang-mu (san-pien) 御批通鑑綱目 (三編) herausgegeben worden, mit zwei Vorreden v. J. 1708. Dieser Ausgabe entspricht eine mandschurische Übersetzung unter einem, mit dem der chinesischen Ausgabe nicht identischen Vorwort v. J. 1691 mit einem aus dem Chinesischen umschriebenen Titel.

¹ Wenn also das Gesamtwerk, auch mit Einschluß der Nachträge, unter Tschu Hi's Namen aufgeführt wird, ist das eine gewisse freiere Bezeichnung, die auch als solche aufgefaßt werden will. Vgl. die Bemerkung des Unterzeichneten in einem Aufsatze dieser Ztschr., VII. Jahrg. S. 65 und dazu die Note 2 S. 259, T'ung Pao vol. XX (P. Pelliot).

Diese mandschurische Übersetzung bringt das tang = heßen und das mu = hacin, von den Kommentaren aber nur das fa-ming = getukeleme tucibuhengge. Auf dieser doppelsprachigen (getrennt erschienenen) Ausgabe beruht nun das große französische Übersetzungswerk

Histoire générale de la Chine ou annales de cet Empire, traduites du Tong-kian kang-mou par le feu P. Joseph Anna-Marie de Moyriac de Mailla, Paris 1777—83, in 12 starken Bänden.

Der Übersetzer, mit richtigem Namen Moyria de Maillac, aus altem französischen Adelsgeschlecht vom Schlosse Maillac in der französischen Provinz Bugey (heutigem Depart. Ain) gebürtig (1670), war von 1703 bis zu seinem Tode 1748 als Jesuiten-Missionar in China tätig, zuletzt in geachteter Stellung am Kaiserhofe. Er ist der Hersteller der großen *Carte de la Chine et de la Tartarie chinoise*, die i. J. 1732 in Paris gestochen wurde, sowie der Provinziallandkarten von Sukuang, Fukien, Honan, Kiangnan, Tschefiang und Formosa. Im Jahre 1737 überbandte er das Manuskript seiner Übersetzung des *Tung-kian kang-mu* nach Frankreich, wo es in der Bibliothek des jesuitischen grand collège in Lyon niedergelegt wurde, ohne zunächst zur Veröffentlichung zu gelangen. Der politische Umsturz, der die Aufhebung des Jesuitenordens in Frankreich mit sich brachte, führte die Handschrift in den Besitz der Behörden, von denen es i. J. 1775 dem Abt M^{eur} Grosier zur Herausgabe zugestellt wurde. Das Werk, so bedeutend und umfangreich es an sich ist, bietet durchaus keine vollständige Übersetzung der Vorlage. Das endgültige Urteil darüber, wie weit dem Umfange nach die Übereinstimmung der Übersetzung mit der Vorlage reicht, muß einer genauen Nachprüfung vorbehalten bleiben. Nach den Untersuchungen des Unterzeichneten haben wir es in der Hauptsache mit einer Zusammenziehung von tang und mu zu tun. Die Kommentare (anscheinend selbst das in der mandschurischen Ausgabe vorhandene fa-ming) sind gänzlich unberücksichtigt geblieben. Die Übersetzung geschah, wenn auch nicht aus dem Mandschurischen allein, so doch mit Hilfe der Mandschu-Ausgabe. Vgl. dazu préface XLVII/XLVIII „... la connoissance que j'ai de la langue tartare qui n'est point sujette aux équivoques comme la Chinoise m'a donné plus de facilité de réussir.“ — „comme la version Tartare est fort exacte et ne dit rien qui ne soit dans le texte Chinois, de même dans ma traduction Française, je ne dis rien qui ne soit dans le Tartare et dans le Chinois.“

Für die 3 fremden Dynastien Tiao, Kin, Yüan, welche das *Tung-kian kang-mu* sehr nebenher behandelt, hat Mailla sich der Annalen und zwar in ihren unter Schuntshi hergestellten mandschurischen Übersetzungen bedient, die er nach der Note des Herausgebers auf S. 112 des IX. Bandes vollständig ins Französische übertrug und dann teilweise in seine Arbeit einschob.¹

¹ vgl. dazu die Bemerkung in der obigen Besprechung S. 145.

Einteilung des Wertes.

- T'ung-fian fang-mu 1. Abtlg. (Kaiser Yao bis 404 v. Chr.) = M¹ I—II, 254.
 2. Abtlg. (403 v. Chr. bis 960 v. Chr.) = M II, 255—VII.
 3. Abtlg. (960—1367) = M VIII—IX.

Die letzten Bände von M bilden einen Anhang.

M X = Ming-Zeit. S. 1, Anm. 1: Da die Vorlage nur bis zum Ende der Mongolenzeit reicht, und die Ming-Annalen bis zum Abschlusse des M-Manuskript (1737) noch nicht erschienen waren, so hielt sich Mailla für diese Zeit an andere Quellen: a) Das Ming-schi ti-schi pen-mo 明史記事本末 das Darstellung von Einzelvorgängen enthält (das Muster dieser Literaturgattung bildet das Schu-fing²), das T'ung-fian Ming-fi ts'üan-tsai 通鑑明紀全載 „suite complete de la dynastie des Ming“,³ und c) das Ming-fi pien-nien 明紀編年 „chronologische Berichte über die Ming-Zeit“ (die pien-nien werden bei Whlie S. 24 „Annalen“ genannt, eine Literaturgattung nach dem Muster des Tsch'un-ts'iu), dazu schließlich noch ein Sonderwert d) „documens importants de l'Empereur Hong Vou de la dynastie des Ming“ nach seiner mandschurischen Übersetzung benutzt: Ming kouron hong vou han y oyongo tatsi yen = Ming gurun Hông u han-i oyonggo tacihiyan, also Edikte des Kaisers Hung-Wu. Von diesen Büchern reicht b) (erschienen 1666) mit seinem Nachtrage noch weit in die Mandschu-Zeit hinein bis z. J. 1659, der Niederwerfung der letzten Anhänger der Ming-Dynastie und dem Erlöschen ihrer Prätensionen.

M XI. Mandschu-Zeit bis 1722 (Ende der Regierung Kanghi) XI, S. 368 als Quellen für diese Zeit sind benutzt a) das Sou-han⁴ fang-liao = Tsch'in-tscheng p'ing-ting Schuo-mo fang-liao 親征平定朔漠方略 „Operationen in dem vom Kaiser persönlich geführten Feldzuge in der nördlichen Gobi“ (gegen den Oleten-Fürsten Galdan), ein Werk von 48 Büchern, in chinesischer und mandschurischer Parallelausgabe, das die Jahre 1670—1701 umspannt und Einzelheiten aus der Allgemeingeschichte dieser Zeit nur ganz zufällig berührt, b) zur Geschichte der nach dem Krieg mit Koxinga (1657—63) im Vordergrund des politischen Interesses stehenden Insel Formosa die betr. Handbücher (tschi-schu 志書). Von den bekannt gewordenen Ausgaben v. 1694, 1741 u. 1747 käme nur die erste in Frage. Für die letzte Zeit seiner Berichte von 1702—1737 hat Mailla keine Literaturquellen angegeben, war hier also auf persönliche Erkundigungen angewiesen. Erklärlicherweise ist sein Buch hier außerordentlich lückenhaft.

Mailla, der bis z. J. 1748 lebte, hätte schließlich noch die Geschichte der Regierung Jungtscheng (bis 1735) und der ersten Jahre der Regierung

¹ Mailla.

² vgl. Whlie, notes on Chin. lit. S. 28.

³ bei Whlie nicht aufgeführt.

⁴ lies mo, vgl. o. S. 146.

Kienlung anfügen können, aber aus politischen Gründen hat er darauf verzichtet und mit der Regierung Kanghi 1722 abgeschlossen.¹ Der Redakteur des Werkes M. le Roux des Hautesrayes, Lehrer des Arabischen am Collège de France und Dolmetscher des französischen Königs für orientalische Sprachen, hat eine Ergänzung des Werkes versucht, nach den Mémoires concernant les Chinois (Bertin) und den lettres Edifiantes. Er umspannt damit noch die Regierung Yungtscheng 1723—1735 = XI 369—508 und einen Teil der Regierung Kienlung XI 509—610. Mit dem Jahre 1780 schließt die Geschichtsdarstellung.

M XII bringt a) Beigaben: Kalender und Regierungsdevisen S. 1—12, Geographie S. 13—16, Abriß über Kultur, Wissenschaft und Kunst, Regierung und Verwaltung 9 Bl. ohne Zählung.

b) Erläuterungen: Geschichtliche Bemerkungen über Cochinchina S. 1—18, Tongking 19—60, die ersten russischen Unternehmungen gegen die Chinesen S. 61—108. c) Index zum Gesamtwerke S. 109—348.

E. S. ä n i s c h.

Oskar Frankfurter †.

Die Raubgier und Gefinnungsroheit unserer Feinde unter englisch-französischer Führung hat während des Krieges und unvermindert in den Jahren nach dem Kriege nicht bloß in dem Eigentum einzelner Deutscher sondern auch in ihrem Familienleben und in ihrem seelischen Empfinden dermaßen gehaust, daß man schon die dunkelsten Kapitel der Menschheitsgeschichte auffuchen muß, um einen ähnlichen Zerfall des sittlichen Bewußtseins anzutreffen wie ihn die westeuropäische Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts zeigt. Zahllos sind die Opfer, die der tobende Haß der Engländer und Franzosen unter den schutzlosen Deutschen des Auslandes gefordert hat: völlig unbeteiligt am Kriege und ohne jeden Einfluß auf seinen Verlauf wurden die Wehrlosen ergriffen, gequält, gedemütigt, verhöhnt und ausgeplündert, sie mußten entgelten, daß man im ehrlichen Waffenkampfe gegen die deutsche Heeresmacht nichts ausrichten konnte. Viele erlöste der Tod aus den Händen ihrer Peiniger, in Anderen nagt der Grimm und hofft auf den Tag der Vergeltung, nicht Wenige aber sind zu stillen Märtyrern geworden und sterben an gebrochenem Herzen. Zu den letzteren gehört Oskar Frankfurter, der am 1. Oktober 1922 in Hamburg müde und flaglos sein Leben schloß.

Frankfurters Laufbahn war die eines stillen, in seiner Wissenschaft volles Genügen findenden, von den großen Nöten des Lebens verschonten Gelehrten, bis sie in tiefer Tragik ihr Ende fand. Geboren am 23. Februar 1852 in

¹ XI, S. 369, Anm 1.

Hamburg, empfing er dort auf der Gelehrtenschule des Johanneums die Vorbildung für die Universität. Er studierte in Göttingen bei Benfey, in Berlin bei Albrecht Weber Sanskrit und kam, nachdem er 1874 in Göttingen promoviert hatte, zu Max Müller nach Oxford. Zehn Jahre später, im Februar 1884, trat er, zunächst für drei Jahre, unter Vermittlung des siamesischen Generalkonsulats in London in die Dienste des Prinzen Devawongse von Siam, der ihn als Dolmetscher und allgemeinen Sekretär verwendete. Als der Prinz dann später das Ministerium des Auswärtigen übernahm, folgte ihm Frankfurter auch in die neue Stellung. Nach der Rückkehr von seinem ersten Urlaube in Europa 1895 wurde er vom Minister des Auswärtigen dem neu ernannten belgischen Berater der siamesischen Regierung, Rolin Jacquemyns, als General-Sekretär überwiesen. Nach dessen Rücktritt tat er eine kurze Zeit im Ministerium des Inneren Dienst und unterbrach seine Tätigkeit nur einmal 1902, als er Siam auf dem internationalen Orientalisten-Kongresse in Hamburg vertrat. Im Oktober 1905 wurde er dann mit der Neubildung der Königlichen Staatsbibliothek beauftragt und zu deren obersten Leiter ernannt. In dieser Stellung blieb er bis zum Jahre 1917, als Siam, ebenso wie eine Reihe anderer überseeischer Staaten, von dem Verbands zur Zerstörung des Deutschen Reiches zum Eintritt in den Krieg gezwungen und Dr. Frankfurter zusammen mit allen übrigen in Siam befindlichen Deutschen zunächst in Bangkok interniert und dann in die englische Gefangenschaft nach Indien verschleppt wurde.

Die Jahre in Siam sind für Dr. Frankfurter eine Zeit rastlosen und glücklichen Schaffens gewesen. Hier entstand neben zahlreichen Abhandlungen verschiedenen Umfanges über Geschichte, Sprache, Religion und Volkskunde Siams, sowie neben Übersetzungen interessanter siamesischer Texte sein Hauptwerk, das er bescheiden als *Elements of Siamese Grammar* (erschienen 1900) bezeichnet hat, das aber in Wahrheit viel mehr als eine bloße Grammatik ist. Frankfurter gibt hier eine auf langen und gründlichen Studien beruhende Darlegung von der Geschichte und dem Wesen der siamesischen Sprache, die zusammen mit Pallegoiz' *Grammatica Linguae Thai* (1850) die Grundlage bildet für das wissenschaftliche Studium der noch wenig bekannten Thai-Sprachen. Die Gründung der Siam Society in Bangkok 1904, einer der China Branch of the Royal Asiatic Society entsprechenden wissenschaftlichen Gesellschaft, war sein Werk, und er ist ihr Vorsitzender und leitender Geist bis 1917 geblieben. In dem „Journal“ der Gesellschaft finden sich auch die meisten seiner Arbeiten, doch erscheint auch in den älteren Bänden der „T'oung Pao“ sein Name nicht selten.

Ein ganz besonderes Verdienst um die wissenschaftliche Forschung in Siam und über Siam hat sich Frankfurter durch seine Neuordnung, man

möchte fast sagen Neugründung der Staatsbibliothek in Bangkok erworben, mit der sein Name immer verbunden bleiben wird. Von dem überbescheidenen und hinsichtlich seiner eigenen Tätigkeit äußerst wortfargen Manne selbst war über diese Dinge wenig zu erfahren, und der wissenschaftlichen Welt würde vermutlich niemals eine Kunde davon gekommen sein, wenn nicht der Engländer W. A. Graham in seinem Handbook einiges davon mitgeteilt hätte. Die Bibliothek, die ursprünglich die gesamte einheimische Literatur hatte aufnehmen sollen, war diesem Zwecke, wenn sie ihm jemals gedient hat, völlig entfremdet. Sie war zu einem Klubhause geworden, in dem junge Leute Billard spielten und europäische Zeitungen lasen. Die Büchergestelle waren angefüllt mit literarischem Schund aus Europa, wissenschaftliche Werke über Siam waren in ganz geringer Zahl, siamesische überhaupt nicht vorhanden. Aus dieser verwahrlosten Kumpelkammer schuf Frankfurter, nachdem Prinz Damrong 1905 die Oberaufsicht übernommen und den deutschen Gelehrten als Leiter der Anstalt gewonnen hatte, die siamesische Nationalbibliothek, in der alles, was an einheimischer Literatur noch aufzutreiben war, zusammengebracht und geordnet wurde. Zugleich aber sorgte Frankfurter dafür, daß auch alle wichtigeren europäischen Werke über Siam und sein kulturelles Mutterland Indien gesammelt wurden. So entstand ein wissenschaftliches Institut, das auf den von ihm gepflegten Gebieten, von den großen japanischen Bibliotheken vielleicht abgesehen, in Ostasien nicht seines Gleichen hatte.

Drei Jahrzehnte hatte Dr. Frankfurter in den Diensten der siamesischen Regierung treu gearbeitet, als das Jahr des Unheils 1914 anbrach. Mehrfach hatte er schon früher gebeten, ihm die Entlassung zu gewähren, da seine Gesundheit unter dem zermürbenden Klima von Bangkok gelitten hatte und er den Lebensabend in seiner Heimatstadt Hamburg zu verbringen wünschte. Man überredete ihn, zu bleiben, da der König auf seine Dienste noch nicht verzichten mochte; eine lebenslängliche Pension wurde ihm zugesichert. Und Frankfurter blieb, zu seinem Verderben. Am 8. Februar 1914 konnte er sein dreißigjähriges Dienstjubiläum feiern, die Gelegenheit zeigte ihm, wie seine Persönlichkeit und sein Wissen bewertet wurden. Der deutsche Gesandte schrieb ihm dazu unter anderem: „Was Sie in rastlos unermüdlicher Arbeit für Siam getan haben, wie Sie gearbeitet, gesammelt, gesucht haben, um dem Lande sein schönstes Kulturerzeugnis, seine Literatur, zu erhalten, ist zu bekannt, als daß ich lange darüber sprechen müßte, und wird Ihnen den Dank Siams sichern. Was aber ein Mann wie Sie für Deutschland bedeutet, das ist wichtig für uns. Sie haben während Ihres langjährigen Aufenthaltes in Siam den Siamesen die besten Seiten deutschen Wesens gezeigt: Pünktlichkeit, Fleiß, Rechtschaffenheit, unermüdliches wissenschaftliches Forschen,

vereinigt mit einem stillen bescheidenen Sinn . . . Möchten wir viele deutsche Männer wie Sie ins Ausland bekommen, Landsleute, die es verstehen, neben der Achtung für ihre Leistungen auch Liebe und Verständnis für deutsche Art und deutsches Wesen bei den anderen Völkern zu wecken." Die nächsten Jahre sollten Frankfurter gründlich darüber belehren, was von dem „Dant Siams“ zu halten war.

Mehrere Wochen, ehe Siam beschloß, dem englisch-französischem Drängen nachzugeben und sich an dem Beutezuge gegen Deutschland zu beteiligen, obwohl ihm gerade von der Seite niemals ein Schaden angetan und die wirksamste Unterstützung bei der Neubildung seines Staatswesens zu Teil geworden war, zu der Zeit also, als die Verhandlungen der Verbandsgenossen mit Siam ihrem Abschluß nahe waren, im Sommer 1917, erschien auf der Bibliothek in Bangkok ein französischer Stipendiat der École française d' Extrême-Orient in Hanoi und ließ sich von Dr. Frankfurter in den Einrichtungen des Instituts unterweisen. In ahnungslosem Vertrauen, wie es seiner Art entsprach, gab Frankfurter, Warnungen von befreundeter Seite zum Trotz, jede erbetene Auskunft und ging dem Franzosen freundlich helfend zur Hand. Im Juli 1917 erfolgte die Kriegserklärung Siams, noch an demselben Tage wurde Dr. Frankfurter seines Amtes enthoben, der Franzose zu seinem Nachfolger ernannt, er selbst mit seiner Frau, aber getrennt von ihr, in das Internierungslager abgeführt. Im Frühjahr 1918 wurden die Gefangenen „im Auftrage der siamesischen Regierung“ von den Engländern nach Indien in das Gebiet von Haiderabad geschafft und dort den liebevollen Händen ihrer britischen Peiniger übergeben. Bis Ende Dezember 1919, also ein Jahr nach dem angeblichen Friedensschluß, dauerte die Qual, und die reiche Erfahrung der Engländer auf dem Gebiete der „Behandlung“ wehrloser Ausländer sorgte dafür, daß dem siebenundsechzigjährigen Gelehrten kein Ungemach und keine Erniedrigung erspart wurde. Dann erfolgte die Heimschaffung auf dem Transportdampfer „Main“ in einer Weise, die zu oft beschrieben worden ist, als daß sie hier noch geschildert zu werden braucht.

Im Februar 1920 traf Dr. Frankfurter in Hamburg ein, lediglich im Besitze dessen, was er bei sich tragen konnte, mittellos, auf die Hilfe Anderer angewiesen, krank an Seele und Leib, ein gebrochener Mann. Aber er klagte nicht, er hoffte noch immer arglos auf die Gerechtigkeit seiner siamesischen „Freunde“, wenigstens diesen letzten Rest des Glaubens an das Gute in der menschlichen Natur wollte er nicht lassen. Er sollte grimmig enttäuscht werden. Frankfurters ganze Liebe, sein wertvollster Besitz war seine eigene Bibliothek, die er in den langen Jahren in Siam Stück um Stück zusammengebracht, die er mit Zärtlichkeit gehegt und gefördert hatte und die eine sichtbare Form seines Lebenswerkes sein sollte. Sie enthielt Schätze seltenster

Art, Unica, die nicht wieder zu beschaffen sind, und hatte einen Ruf in der fachwissenschaftlichen Welt. Prinz Damrong sowohl, als auch der König selbst hatten wiederholt den Wunsch geäußert, die Bibliothek oder wenigstens Teile davon zu erwerben, noch während des Krieges war ihm von den Siamesen ein Kaufangebot gemacht worden, aber hier blieb der sonst so Nachgiebige fest: er wollte sich von seinem Schatz nicht trennen, und nach seinem Tode sollte er seiner Vaterstadt Hamburg zufallen, an der er immer mit so viel Liebe gehangen hatte. Der Krieg und die Vertreibung der Deutschen gab der Raubgenossenschaft eine ausgezeichnete Gelegenheit, die Bibliothek höchst wohlfeil zu erwerben. Vor den Augen der Gattin wurden die Bücher aus den Gestellen gerissen, in Kisten verpackt und unbekannt wohin, weggeschleppt. Der verzweifelte Frau gelang es, ein Duzend Bände an sich zu raffen und sie dem Gatten zu übergeben, ein kümmerlicher Fetzen der Erinnerung an das stolze Ganze. Dabei wurde die feierliche Zusicherung gegeben, daß die Bibliothek bis zum Ende des Krieges für ihren Eigentümer verwahrt werden sollte.

Es ist hier nicht der Ort, den schmutzigen Handel in allen seinen Einzelheiten aufzudecken, mögen Engländer, Franzosen und Siamesen es unter sich ausmachen, wem der größte Anteil an dem Schurkenstreiche zukommt. Aber Frankfurter blieb überzeugt, daß ihm, wenn ihm auch sein sonstiger Besitz genommen würde, die Bibliothek erhalten bleiben müsse. Dieser Verlust war schlechterdings für ihn nicht vorstellbar, er wollte einfach an die Hinterhältigkeit der Siamesen nicht glauben. Und doch ließ das, was er in der Heimat hörte, kaum noch Raum für irgendwelche Hoffnung. Auf all sein Bitten und Fragen durch Vermittlung der holländischen Vertretung erhielt er schließlich den höhnischen Bescheid, er möge sich um Ersatz an die deutsche Regierung wenden, die den Versailler „Vertrag“ unterzeichnet habe. Ende 1920 kam die Nachricht, daß die Bibliothek in Bangkok verkauft, verschleudert sei. Wer die „Käufer“ waren, ist nicht bekannt, aber leicht zu erraten. Ob der erzielte „Erlös“ der deutschen Regierung gutgeschrieben ist und wie hoch er sich beläuft, ist vielleicht bei der „Reparations-Kommission“ zu erfragen!

Der Schlag war vernichtend für Dr. Frankfurter. Auch jetzt kam kein Laut der Klage oder der Beschuldigung über seine Lippen, diese stille, vornehme, gütige Natur konnte nicht eingestellt werden auf solches Maß von Ungerechtigkeit und Niedertracht. Schweigend trug er sein Schicksal, aber wer dem todwunden Manne in die Augen sah, der merkte an dem leisen Zucken, wie ihm der Schmerz im Innern brannte. Am 23. Februar 1922 konnte er seinen siebenzigsten Geburtstag begehen, ohne daß irgend Jemand etwas davon erfahren durfte, die Berührung mit der Öffentlichkeit war ihm

jetzt schmerzhafter als je. So sank er schnell dahin, und als es Herbst ward, nahm ihn der Tod in seine gütigen Arme, nachdem das Leben ihm auch das letzte an Hoffnung genommen. Das ist die Tragödie des deutschen Gelehrten in fremdem Lande, dem er sein Bestes gegeben, ein Schandmal für französische Raubgier, für englische Roheit, für siamesische Undankbarkeit. Dem chinesischen Seminar an der Hamburgischen Universität ist es eine Freude und eine Ehre gewesen, den müden Heimgekehrten bei sich aufzunehmen und ihm eine Arbeitsstätte einzuräumen. Hier konnte er die letzten Semester hindurch ein paar Studenten in seine Wissenschaft einführen, soweit es ohne nennenswerte literarische Hilfsmittel möglich war, und hier mochte er, von der qualvollen Untätigkeit befreit, zuweilen allen Kummer für Augenblicke vergessen. Eine kleine Arbeit — seine letzte —, die er in der Eintönigkeit des Internierungslagers bereits begonnen, wurde hier nach mehrfachen Anregungen vollendet, sie wird demnächst im Druck erscheinen. Am härtesten drückte den immer auf sich selbst gestellt gewesenen Mann, daß er, jetzt in seiner Mittellosigkeit, nachdem er seine Kräfte verbraucht, abhängig war von der Unterstützung der Seinigen, so freudig ihm diese auch gewährt wurde. Von der ihm zugesicherten Pension hat er nie einen Heller erhalten; ob die siamesische Regierung so viel Schamgefühl aufbringen wird, an der Witwe wenigstens einen kleinen Teil des Unrechts und der Undankbarkeit gut zu machen, durch die der Gatte zu Grunde gerichtet wurde, ist nach den bisherigen Erfahrungen höchst zweifelhaft. Die ostasiatischen Regierungen scheinen eifrige Schüler ihrer englisch-französischen Lehrmeister auf dem Gebiete politischer Gewissenlosigkeit geworden zu sein.

Mit Frankfurter hat die hinterindische Forschung einen ihrer bedeutendsten Vertreter verloren. Das kleine Häuflein selbstloser Arbeiter auf diesem entlegenen Gebiete hat zunächst keinen Ersatz für ihn. Außerdem aber beklagt das überseeische deutsche Gelehrtentum ein besonders liebenswertes Mitglied in ihm: er war eine jener milden, weichen, in sich gefehrten, aber darum nur um so stärker empfindenden Naturen, die, selbst ohne Arg und Falsch, auch in ihrer Umwelt die Lücken und Fallstricke nicht sehen, mit denen der Eigennuß ihnen nachstellt. Sie finden kein Gedeihen in dieser trostlosen Zeit allgemeinen kulturellen Verfalls, sie sterben dahin an den giftigen Dünsten des großen Sumpfes, und Wier und Niedertracht schreiten achtlos über sie hinweg. Auch Oskar Frankfurter ist diesem Schicksal erlegen.

D. Franke (Hamburg).

Besprechungen.

Hans Haas, Das Spruchgut K'ung-tszes und Lao-tszes in gedanklicher Zusammenordnung, Leipzig J. C. Hinrichs Buchhandlung, 1920, 244 S.

Verf. hat die wichtigsten Aussprüche der beiden chinesischen Weisen systematisch geordnet, mit Einleitungen, Anmerkungen und eigenen Darstellungen ihrer Lehre verbunden, um sie so den deutschen Lesern näher zu bringen. Der Haupttext des Werkes ohne die Anmerkungen, Exkurse und den gelehrten Apparat wird auch in drei Sonderbändchen vom Verlage herausgegeben. Sie sind gedacht als Texte für Unterrichtskurse in Arbeitsgemeinschaften, welche sich mit den nichtchristlichen Religionen beschäftigen wollen. Daß ein solches Bedürfnis tatsächlich vorliegt, geht daraus hervor, daß sich viele Lehrer und Lehrerinnen aus Sachsen und andern Teilen Deutschlands an den Verfasser gewandt und sich bereit erklärt haben, ihre Schüler mit den beiden chinesischen Denkern ebenso wie mit andern Lehrern der Menschheit bekannt zu machen, ein erfreulicher Fortschritt im Erziehungswesen, den die Orientalisten mit Freuden begrüßen werden. Verf. hofft, daß auch diejenigen Theologen, welchen die Chinesen bis jetzt nichts als Heiden waren, einen Einblick in ihr Geistesleben zu erlangen versuchen werden. In dem Studiengange des Missionars verdiene das Tao-te-king einen hervorragenden Platz. Die erweiterte Ausgabe ist in erster Linie für die Leiter der erwähnten Unterrichtskurse bestimmt.

Haas will mit seinem Buche nicht den Werken der Sinologen Konkurrenz machen, sondern vielmehr zu ihnen hinführen, denn er will selbst nur als Religionsforscher und nicht als Sinologe gelten. Seine Übersetzung der einzelnen Sprüche ist nicht übel, denn er hat die zahllosen vorhandenen Übersetzungen sehr sorgfältig zu Rate gezogen, aber war es nötig eine neue Übersetzung zu liefern? Hätte er nicht seine Zusammenstellung nach einer der vorhandenen machen können, indem er etwa für K'ung-tszé H. Wilhelm und für Lao-tszé B. von Strauß's meisterhafte Übersetzung, die er selbst voll anerkennt, benutzte? Ist es überhaupt für Nichtsinologen angängig, Übersetzungen aus dem Chinesischen anzufertigen? Glauben sie besseres liefern zu können als die Fachgelehrten und daß man ihren Übersetzungen, auch wenn sie nicht schlecht sind, Vertrauen entgegenbringen kann? Was würde man sagen, wenn jemand, der einige Kenntnis des Griechischen besitzt, aber nicht klassischer Philologe ist, also jemand der zu seinem Privatvergnügen Griechisch gelernt hat, mit der Übersetzung einer Tragödie des Sophokles oder der Gesänge des Pindar vor die Öffentlichkeit treten würde?

Die rhythmische Übertragung von Versen des Tao-te-king ist nicht immer glücklich. Verse wie: „Wer zehet, nicht stehet. Wer spreizet, nicht

gehet," klingen gekünstelt und sind nicht ohne weiteres verständlich. Verf. erreicht hier sein Vorbild Spurgeon Medhurst, welcher übersetzt: „Who tiptoes, totters, Who straddles, stumbles“, nicht. Nichttheologen werden hier und da durch eine etwas altertümelnde Sprache, die wir allerdings bis zu einem gewissen Grade auch bei v. Strauß, Faber und Wilhelm finden, eine Vorliebe für veraltete Partikeln und schwierige Satzgefüge befremdet.

Die systematische Verarbeitung der Lehre der beiden Weisen ist recht gut und der wertvollste Teil des Buches. Als ein besonderer Vorzug muß die Heranziehung der reichen in- und ausländischen Literatur, auch der älteren und schwer zugänglichen über diesen Gegenstand angesehen werden. Verf. gibt über die mancherlei Streitfragen nach Abwägung der verschiedenen Ansichten ein nüchternes und verständiges Urteil ab, dem man in den meisten Fällen zustimmen kann. Auch für Sinologen ist diese systematische Darstellung interessant, da die rein sinologischen Arbeiten sich meist auf chinesische Quellen beschränken und von der reichen europäischen Literatur wenig Notiz nehmen. Eine Vernachlässigung derselben rächt sich oft bitter, wie sich an den Werken einiger der ersten Chinaforscher, welche auf die Arbeiten anderer mit Geringschätzung herabsahen, nachweisen läßt. Ein kleines Versehen, welches bei einer spätern Auflage wohl verbessert werden kann, ist dem Verf., der das Englische natürlich vollkommen beherrscht, bei der Wiedergabe eines Urteils von H. A. Giles über Juliens Tao-te-king-Übersetzung passiert. Wenn Giles davon sagt: „in all, a most scholarly volume“, so bedeutet das natürlich nicht „ein höchst schülerhafter Band“, sondern das direkte Gegenteil: eine ganz hervorragende wissenschaftliche Leistung.

Alles in allem können wir das vorliegende Werk als eine gute Einführung in die Gedankenwelt des fernen Ostens warm empfehlen.

A. Forke.

Moqius Frhr. v. Rheinbaben, Chinesische Verfassung 1900—1917, Berlin 1917, Decker's Verlag, 93 S.

Das Büchlein nennt sich eine Studie, es hätte sich auch als eine Skizze bezeichnen können, denn es ist skizzenhaft und oberflächlich. China liegt dem Verf. anscheinend sehr fern. Das sieht man schon aus dem Falschschreiben bekannter Namen wie Ho-hang-ho, Ugra, Yünan, Kuitschu, Heilungtiang, Sekiang statt Hoang-ho, Urga, Yünnan, Kueitschou, Heilungkiang, Sikiang. Es soll eine zusammenhängende Darstellung von vier chinesischen Verfassungen gegeben werden, der alten vor Einführung von Reformen, der beiden monarchischen und der vorläufigen republikanischen von 1912. Besonders die kurze historische Einleitung ist recht mangelhaft

und ergänzungsbedürftig. Daß nach altchinesischer Auffassung der Begriff Staat mit dem Begriff Welt gleichzusetzen sei, ist für die Feudalzeit jedenfalls nicht zutreffend. Damals deckte sich der Begriff Staat mit dem Feudalstaat. Alle Macht lag in den Händen der Feudalfürsten, von denen jeder seinen eigenen Hofstaat, seine Minister, Beamten und sein Heer hatte. Nominell wurden die einzelnen Staaten zum Reiche zusammengefaßt, an dessen Spitze ein machtloser Kaiser stand, dem nur einige Ehrenrechte zugestanden wurden.

Die Annalen von Lu sollen die Verfassungsurkunde für das alte China sein. Das ist eine ganz einseitige Ansicht von Tung Tschung-schu und seiner Schule. Ebensoviele, wenn nicht mehr über chinesisches Staatsrecht findet man in den alten Klassikern, namentlich in Schuking, ferner in den Ritualwerken Liki, I-li und Tschou-li, bei den Staatsphilosophen Kwantse und Yen Ying, im Lun-yü und Mêng-tse, bei Me-tse und den Rechtsphilosophen Schang Yang und Han-fei-tse, auch im Lü-schisch'ün-tsch'ü-tch'iu.

Verf. ist der Meinung, daß die konfuzianische Lehre nicht nur die Religion, sondern auch das kodifizierte Recht vertrete, daß es früher in China nicht gegeben habe. Das ist natürlich unrichtig. Schon im Schuking befinden sich strafrechtliche Bestimmungen, später hatten sehr viele Feudalstaaten ihr besonderes Strafgesetzbuch und von der Tch'in-Dynastie an hat jede Dynastie ihren Straftodex besessen bis zum Ta Tch'ing lü-li. Auch Staats- und Verwaltungsrecht wurde in den Satzungen der Dynastien den Hui-tien kodifiziert, zuletzt in dem Riesenwerke Ta Tch'ing hui-tien der Mandschu-Dynastie.

Ganz so leicht, wie Verf. sich das vorstellt, erlosch früher die Macht eines Kaisers nicht. Daß das Volk aus irgend einem Grunde unter seiner Regierung litt, war noch kein genügender Grund. Der Kaiser verlor seinen Thron meist erst durch eine Revolution, die, wenn sie erfolgreich war, als göttliche Fügung galt, oder wenn er von einem fremden Volke besiegt war.

Die Darstellung des Beamtenwesens um 1900 ist recht lückenhaft. Verf. hätte das Hauptwerk dafür Mayers' Chinese Government zu Rate ziehen sollen. Bei der Aufführung der alten Ministerien, welche „Reffortpräsidien“ umgetauft werden, ist das Kriegs- und Justizministerium vergessen. Die richterliche, priesterliche und alle Zweige der ausführenden Gewalt sollen bis herab zum Distriktsmagistrat ungetrennt gewesen sein. Verf. scheint niemals etwas vom Provinzialrichter, vom Direktor des Gelben Flusses, von den Kornintendanten, den Salzaotais, den Kommissaren der Zoll- und Zökinämter gehört zu haben. Da er über die Verwaltung um 1900 berichtet, so würde man gern erfahren, wie es 1917 damit stand, da die ganze alte Organisation aufgehoben ist. Wenn auch in

der vorläufigen Verfassung nichts darüber zu finden ist, so hätte er doch leicht eine kurze Darstellung des heutigen Beamtenwesens und der grundlegenden Bestimmungen über Heer, Marine, Erziehung, Finanzen nach dem China Year Book geben können. Auch der Text der neuesten Verfassung im Anhang wäre sehr erwünscht gewesen.

A. Forke.

ÉDOUARD CHAVANNES, Mission Archéologique dans la Chine Septentrionale. Tome I, deuxième partie, la sculpture bouddhique. Paris, Leroux 1915. 305 S., 43 Tafeln.

In seinem letzten größeren Werke, über das hier infolge der Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse reichlich spät berichtet wird, behandelt der ausgezeichnete französische Sinologe die Höhlentempel von Yün-kang bei Tat'ung-fu, Shanxi, und von Lung-mên, bei Honan-fu, daneben die Grotten von Kung-hsien, Honan, die Felskulpturen des Ch'ien-so-shan, s. ö. von Tsinan-fu, Shantung, 6 kleinere Einzelskulpturen und eine Inschrift. Einen eigentlichen Text zu dem monumentalen Atlas der „Mission“ bietet der Band leider nicht, sondern beschränkt sich im wesentlichen auf die „étude des dédicaces bouddhiques“, wie gleich auf der ersten Seite angekündigt wird. Chavannes bezeichnet sie mit Recht als „parfois bien arides et bien monotones“, aber er fügt mit noch größerem Rechte hinzu: „pourtant il y a en elles une vie plus intense que dans les livres les mieux informés. Quand on lit les textes historiques relatifs au bouddhisme chinois, on ne voit en scène que les puissants de ce monde et les savants docteurs; mais, quelque remarquables qu'aient été ces personnages, pris individuellement ils ne peuvent suffire à nous suggérer une idée exacte de ce que furent les sentiments religieux qui sont essentiellement des faits collectifs et sociaux; pour entendre au delà des siècles écoulés la voix des foules, il faut réveiller les âmes qui sommeillent dans les grottes de Long-men; alors du rocher s'élèveront, telles exactement qu'elles furent prononcées autrefois, les prières de tous ceux qui exprimaient leurs vœux et qui témoignaient de leur croyance“ (564). Daß die Übersetzung und Erläuterung dieser Inschriften kaum etwas zu wünschen läßt, braucht bei Chavannes' Sprach- und Sachkenntnis, Gewissenhaftigkeit, und Scharfsinn kaum besonders bemerkt zu werden¹.

Ein großer Teil der Inschriften gibt außerdem einen sicheren Anhalt für die Datierung der Grotten und ihres plastischen Schmuckes. Nur Yün-kang hat keine Inschriften bewahrt, nach den geschichtlichen Quellen aber, die Chavannes übersetzt, muß die Anlage um 460 begonnen und vor 494, wo die Hauptstadt der Wei nach Lo-hang verlegt wurde, im wesentlichen beendet

¹ Der rätselhafte Bodhisattva „Che-mien“ 士面 (estampage 294) ist einfach 十一面, nämlich Kuan-yin.

worden sein. In Lung-mên gehören die Höhlen M, S, X so gut wie ganz, die Höhlen T, V und der Felspalt N zum überwiegenden Teile der Wei-Zeit (1. Hälfte des 6. Jahrhunderts) an, während der Rest mit geringen Ausnahmen der frühen T'ang-Zeit (2. Hälfte des 7. Jahrhunderts) zufällt. Die zu Anfang des 6. Jahrhunderts (Wei) angelegten Grotten von Kung-hsien sind noch in der mittleren und späten T'ang-Zeit wesentlich bereichert worden, wie die bis 867 reichenden Weihinschriften beweisen. Die Inschriften ersparen uns also für einen großen Teil der Skulpturen die Anwendung der bei dem Stande unserer Kenntnis immerhin bedenklichen Methoden der Stilkritik.

Auffallend gering aber ist die Ausbeute für das Verständnis der Bildwerke. Die meisten Inschriften sind zu den abgebildeten Skulpturen überhaupt nicht in Beziehung zu setzen. Wo es möglich ist, schweigen sie meist sogar über das Motiv der Darstellung, und wo sie nicht schweigen, ist das Motiv in der Regel auch ohne Inschrift verständlich. Nachrichten kunstgeschichtlichen Inhalts fehlen vollkommen, was allerdings nicht weiter überrascht. So legen die vielen hundert Inschriften aus Lung-mên kaum zwölf buddhistische Gottheiten namentlich fest, und von diesen sind mehrere auf den Abbildungen nicht zu finden, während auf unendlich viele, in den Tafeln erkennbare rätselhafte Darstellungen aus den Inschriften nicht der schwächste Lichtstrahl fällt. Selbst den häufigen Bodhisattva zur rechten und linken Hand Çaṇḍa mag Chavannes daher keinen Namen zu geben. Es werden Mañjuçri und Samantabhadra sein, die in Lung-mên nicht namentlich erscheinen, auf dem Denkmal S. 578 aber schon vorkommen. Indessen wäre eine ausdrückliche Bestätigung dieser Annahme, die nur jüngere Denkmäler wahrscheinlich machen, ebenso erwünscht, wie die Benennung der Begleiter des Maitreya und Poçana, für die ich auch in späterer Zeit keinen Schlüssel finde.

Immerhin ist es Chavannes gelungen aus den mageren Daten der Inschriften auch für die buddhistische Ikonographie allerlei wertvolle Schlüsse zu ziehen. Recht lehrreich ist z. B. die „Statistik“ der ausdrücklich genannten buddhistischen Gottheiten auf S. 544 ff., nach der Amitâbha erst 647 erscheint, während Maitreya in Wei-Inschriften sehr häufig, in sicheren T'ang-Inschriften nur achtmal erwähnt wird. Indessen ist die Scheidung von Amitâbha und Amitâhuṣ, der siebenmal in Wei-Inschriften vorkommt, doch kaum möglich, die Inschriften 293, 296, 473 mit Amitâbha gehören höchst wahrscheinlich der Wei-Zeit an und endlich bringt Chavannes selbst einen Amitâbha von 535 (S. 579). Von den 32 Erwähnungen des Maitreya aus der Wei-Zeit finden sich nicht weniger als 26 in der einen Grotte X, die offenbar dem Maitreya und seinem geschichtlichen Vorgänger geweiht war, so daß in allen anderen Grotten nur 6 in die Wei-Zeit datierte Maitreya bleiben. Man wird also dem Zufall einen ziemlich großen Anteil lassen müssen, und aus dieser

Statistik nicht gar zu weitgehende Folgerungen ziehen dürfen. Auch die Seltenheit der Lokapāla-Bierheit wird kaum etwas beweisen. In Lung-mên erscheint sie nur ein einziges Mal, zur Seite des großen Buddha, dessen Inschrift ihre Entstehungszeit auf 672—675 bestimmt. Es bedurfte aber dieser vorläufig ältesten chinesischen Vertreter der Gruppe keineswegs, um Titel zu widerlegen, der ihren Kult von Amoghavajra, also erst wesentlich nach 719, eingeführt sein läßt. Es gibt in Japan eine Tennō-Bierheit schon aus dem Ende des 6. Jahrhunderts, die nur ein verhältnismäßig spätes Glied einer langen chinesischen Entwicklung bedeutet und wieder einmal beweist, daß wir von der mächtigen Formation des chinesischen Buddhismus doch eigentlich nur Findlinge kennen. So geben uns auch die merkwürdigen, nach den Abbildungen leider kaum erkennbaren Serien von Patriarchen in der Höhle Y und noch mehr die Stele mit den 42, gr. T. trotz der Beischriften nicht feststellbaren Buddha von 535 (S. 581) vorläufig unlösbare Rätsel auf. Vielleicht würde eine Untersuchung der Denkmäler auf ihre Zugehörigkeit zu den sehr verschiedenen Vorstellungswelten der chinesischen Sekten manchen Aufschluß geben.

Ein so hervorragender Kenner der buddhistischen Kunst und Literatur Chinas wie Chavannes war sicherlich für die Erläuterung seiner Tafeln durchaus nicht auf die Inschriften angewiesen. Anscheinend aber waren ihm als Philologen die Texte die Hauptsache, und er ist daher unabhängig von den Inschriften auf das Dargestellte eigentlich nur bei den kleineren Denkmälern und bei den Grotten von Yün-kang eingegangen, wo Inschriften fehlen, läßt aber auch hier das Meiste unerklärt, ja unerwähnt. Im übrigen kommt gerade in dem Texte zu Yün-kang mehr als sonst der kunstfreudige Franzose in dem großen Philologen zu Worte. „Quoique les sculptures de Yun-kang soient les prototypes de l'art bouddhique chinois, elles n'ont cependant rien d'archaïque; sveltes et harmonieuses, pénétrées d'un sentiment religieux intense, elles sont à la fois un début et un apogée. Il n'en reste pas moins vrai cependant que, si on prend les sculptures de Yun-kang dans leur ensemble, il se dégage d'elles une impression d'originalité que les progrès futurs de la science ne parviendront sans doute pas à dissiper“ (295). Daß dem Gandhāra-Fetisch trotz dieser Einsicht hier und da doch einige kleine Opfer dargebracht werden¹, ist ein Tribut des Philologen an die Philologie,

¹ Mit Recht sagt Ernst Grose in seiner „Ostasiatischen Plastik“ (Zürich 1922, S. 29): „Es ist im Angesichte dieser Köpfe nicht leicht zu begreifen, wie man behaupten und glauben kann, daß die ostasiatische buddhistische Bildnerei ihr Bestes hellenistischen Anregungen und Vorbildern verdanke. Das Wesen beider Künste ist durch einen Abgrund geschieden, wie er zwischen zwei Welten klafft.“ Wie neuere Veröffentlichungen lehren, wird der Sprung über diesen klaffenden Abgrund auch heute noch ohne weiteres gewagt. Ohne Prophetengabe wird man indessen voraussagen können, daß der Ver-

den man verständlich finden wird. Allerdings dürfen es auch bei Chavannes um Himmelswillen nicht die Chinesen gewesen sein, die die buddhistische Skulptur Chinas geschaffen haben. Nach ihm ist das ursprünglich tungusische Volk der Wei der Urheber aller dieser Herrlichkeiten, ein Volk, von dem wir so gut wie nichts wissen. Aber nirgends ist überliefert, daß sie eine alte Bildnerei besaßen oder die chinesischen Bildhauer ausgerottet hätten, und jeder Tag lehrt uns deutlicher, daß die Chinesen schon seit Jahrhunderten eine großartige Bildnerei besaßen. Wir werden also klug tun, so wenig an die tungusische Kunst der Wei zu glauben, wie an die mongolische Kunst der Yuan oder die mandschurische Kunst der Ch'ing, und die chinesische Kunst der Wei Dynastie ganz einfach für Chinesisch zu halten. Da der Einfall Chavannes sofort Gläubige gefunden hat, war es vielleicht nicht überflüssig auf diese ziemlich einleuchtende Möglichkeit hinzuweisen.

Ich weiß nicht, ob die von Chavannes hinterlassenen Materialien zur Vollendung des 2. Textbandes ausreichen werden, der sehr verschiedenartige, über weite Strecken verstreute Denkmäler behandeln müßte, und daher kaum neu geschaffen werden könnte. Allerdings trägt ja das ganze Werk, eine so bewundernswerte Leistung es ist, doch den Charakter einer Vorarbeit. Daß die seit langer Zeit bekannten Grotten von Yün-kang und Lung-mên, denen der Hauptteil der „Mission Archéologique“ gewidmet ist, von Chavannes sozusagen erst entdeckt werden mußten, macht der europäischen Sinologie und Kunstforschung sehr wenig Ehre, daß es noch 15 Jahre später im wesentlichen bei Chavannes Arbeit geblieben ist, die höchste Unehre. Chavannes hat sich schwerlich träumen lassen, daß die Hauptwirkung seines außerordentlichen, von ihm selbst aber sicherlich nur als Versuch betrachteten Buches die systematische Ausraubung der Grotten von Yün-kang und Lung-mên sein würde. Ich weiß nicht, wieviel von den in dem Atlas abgebildeten Werken heute noch an Ort und Stelle zu finden ist, und ob die chinesische

such, das gänzlich unfruchtbare sthytische Maultier zum Vater des chinesischen Vollsblüters zu machen, in einiger Zeit als eine der wunderlichsten Leistungen der an wunderlichen Leistungen nicht armen europäischen Kunstforschung erscheinen wird. Auch die indische Kunst wird wohl nicht mehr allzu lange unter dem Verdachte leiden, von der Bastardkunst von Gandhāra abzustammen, die von allen unerfreulichen Formen der Spätantike die unerfreulichste bleibt. Selbst für die Geschichte der Typen, die mit der Geschichte der Kunst natürlich gar nichts zu tun hat, besagt Gandhāra wohl nur sehr wenig. Werke wie der Sthytische Gardereiter, der bei Le Coq, Buddhistische Spätantike, Tf. 8, in der unbehaglichen Rolle Avalokiteśvara's posiert, beweisen unwiderleglich, nämlich durch den Augenschein, wie äußerlich die erhabenen alten, natürlich indischen Vorbilder von diesen handfesten Steinmeßern in die pumpe Sprache hellenisierender Barbaren übersetzt worden sind. Die sicherlich sehr merkwürdige Kunst von Gandhāra bedeutet für Ost- und Südasien so gut wie nichts, für Europa nicht viel mehr als die europäische Kunst, die heute in den indischen und japanischen Akademien verübt wird.

Regierung — s'il-y-en a — die Fortsetzung dieser für Europa wie China gleich schmachvollen Räuberei jetzt verhindert. Eine Ehrenpflicht für die europäische und vor allem für die französische Chinaforschung ist es jedenfalls, die von Chavannes so ruhmvoll begonnene Arbeit in seinem Geiste fortzusetzen, ehe europäische und chinesische Sabgier das Werk der Zerstörung vollendet. Die Kosten einer neuen Mission archéologique, die ihr Werk in Jahresfrist beenden könnte, würden nicht allzu hoch sein und in jedem Falle von Deutschland getragen werden — einige Eisenbahnzüge mit Ruhrkohle genügten ja.

D. R.

ARTHUR WALEY, An Index of Chinese Artists represented in the Sub-Department of Oriental Prints and Drawings in the British Museum. London, British Museum 1922. XII. 112 S. Preis 15 sh.

Während Paris und Berlin öffentliche Sammlungen ostasiatischer Kunst im weitesten Sinne besitzen, denen allerdings das in Museumsdingen scheinbar unüberwindliche Beharrungsvermögen die an anderer Stelle verstreuten ostasiatischen Werke immer noch vorenthält, scheinen die Londoner Sammlungen bei seltsam abgegrenzten, aber sehr umfangreichen Sonder-sammlungen stehen bleiben zu wollen. Aus der Kunstüberschwemmung der ganz äußerlich nach dem Stoffe gegliederten Sammlungen des South Kensington Museums ragen hier und da ostasiatische Inseln, Inseln und Kontinente. Im British Museum ist das Kunstgewerbe Ostasiens dem merkwürdigen Department of Ceramics and Ethnography angegliedert während die ostasiatische Malerei und Graphik eine Unterabteilung des Department of Prints and Drawings bildet, und die unvergleichlichen Steinschen Sammlungen meines Wissens unter besonderer Verwaltung stehen. Wo z. B. die ostasiatische Plastik Unterschlupf findet, ist bei dieser Einteilung unverständlich — einzelne Werke, denen ihr Stoff als Entschuldigung dienen konnte, haben in der keramischen Sammlung einen Platz erhalten. Diese Zersplitterung, die von der ostasiatischen Kunst in ihrer Gesamtheit keine sonderlich gute Vorstellung gibt, hat immerhin auch ihr Gutes. Vor allem wird die Arbeit der Museumsbeamten durch die Beschränkung auf einen oder einige Bezirke des riesenhaften Gebietes wesentlich erleichtert, auch die Arbeit, die in Gestalt von Veröffentlichungen mehr äußerlich hervortritt. In der Tat sind den ostasiatischen Publikationen des Br. M. die Leistungen anderer Sammlungen schwerlich an die Seite zu stellen. Hobson's mit Recht berühmte Arbeiten zur Geschichte der chinesischen Töpferei behandeln zwar nicht ausschließlich den Besitz der von ihm geleiteten Sammlungen, gehen aber gr. T. von ihnen aus. Ein großer Teil der Stein Collections liegt bereits in musterhaften Veröffentlichungen vor, und

die ostasiatische Unterabteilung des Print Departments ist keineswegs zurückgeblieben. Ihre erste Veröffentlichung, *Anderson's Catalogue of Japanese and Chinese Paintings* (1886) verbarg unter seinem bescheidenen Titel eine wahrhaft bewundernswerte Leistung: während ziemlich alle gleichzeitigen Veröffentlichungen zur ostasiatischen Kunstgeschichte heute vergessen auf den Regalen träumen, ist er für den des Japanischen Unkundigen heute noch ein unentbehrliches Nachschlagebuch. Mehr als 30 Jahre später folgte *Binyon's* musterhafter Katalog der chinesischen und japanischen Farbenholzschnitte seines Sub-Departments und 1922 *Waley's Index*, in gewissem Sinne eine Fortsetzung und Ergänzung zum *Anderson*.

Auch dieses Werk hält weit mehr als der Titel verspricht. Es bringt keineswegs nur die im Print Room vertretenen chinesischen Meister, sondern alle bekannteren und außerdem alle oder so gut wie alle Maler, von deren Werken das Br. M. Nachbildungen besitzt, im Ganzen etwa 640 Künstler. Von den ausgezogenen Veröffentlichungen, deren Liste auf S. X f. gegeben wird, sind viele hier unbekannt und werden in Deutschland auch wohl unbekannt bleiben, solange es nach dem großartigsten Treubruch der Weltgeschichte als Opfer eines noch großartigeren Justizmordes im Zuchthause festgehalten wird. Immerhin ließe sich noch manches hinzufügen, außer den von *Pelliot* im *T'oung Pao* 1922, 319 ff.¹ genannten Werken z. B. die im Verlage Shimbi Shoin erschienenen *Hikkōen*, *Shina Meigwashū* und *Japanese Temple Treasures*, *Tajimas Gumpō Seigwan*, von dem ich 5 sehr gute Bände kenne u. a. Im übrigen sind der Auswahl die bekannten Werke von *Giles* und *Hirth* zu Grunde gelegt worden, die auch in jedem Falle zitiert und häufig schweigend oder ausdrücklich berichtigt werden. Diese Literaturangaben hätten wohl eine Vermehrung verdient — vor allem hätten die biographischen Beiträge von *Chavannes* (*T'oung Pao* 1909, 515 ff.) erwähnt werden können, vielleicht auch meine *Vitae* in *Thiemes Künstlerlexikon*, die übrigens einige dankenswerte Berichtigungen erfahren, einmal auch einer ausdrücklichen Berichtigung gewürdigt werden.

Der Index selbst bringt in kürzester Form die Namen und die meisten "concrete facts" aus dem Leben der Künstler, keineswegs aber alle, wie *Waley* selbst (Introduction S. IX), ziemlich ungerecht gegen die Leistungen der chinesischen Biographen, meint, während er selbst nicht ganz selten aus dem "floating stock of anecdote and tradition" schöpft, an dem die chinesischen Quellen so reich sein sollen. Auch die Orte der Geburt und des Wirkens

¹ Die nicht weniger als 40 Seiten umfassende Besprechung gibt eine Fülle von Ergänzungen und Berichtigungen zu *Waley's Index* und sollte von jedem Benutzer in diesen eingearbeitet werden. Ich habe der ausgezeichneten Arbeit des sprachkundigsten, gelehrtesten und belesensten der jüngeren Sinologen kaum etwas hinzufügen und manches nur wiederholen können.

der Künstler gehören in den meisten Fällen zweifellos durchaus zu den Tatsachen, und es scheint mir kein Grund vorzuliegen, sie wegzulassen, wie W. nach nicht ganz reifer Überlegung sich entschlossen hat. Im großen Ganzen enthalten aber die Waleyschen Biographien in aller Kürze alles wesentliche über Leben und Arbeiten der von ihm aufgenommenen Künstler. Soweit ich feststellen konnte, ist W. selbst bei den Meistern, die bei Giles, Sirth usw. schon behandelt worden sind, stets zu den Quellen vorgegangen (ihre Liste Introd. S. VII) und hat daher sehr vieles berichtigen können, für die anderen Künstler tut er meist wahre Pionierarbeit. Da Waley zu den nicht eben zahlreichen Sinologen gehört, denen das Japanische nicht fremd ist und die daher weise und wissend genug sind die ausgezeichnete japanische Literatur zu benutzen, finde ich es verwunderlich, daß er unter seinen biographischen Quellen nur ein japanisches Werk und eine Zeitschrift zitiert, sonst nur das Kundaikwan Sayūchōki und an einer Stelle das Jimmei Jisho (wohl Shina Gwaka Jimmei Jisho). Die japanischen Künstlerbiographien gehen freilich im wesentlichen von der chinesischen Kunsliteratur aus. Der japanische Besitz an chinesischen Büchern ist aber so unendlich viel reicher als der europäische, daß auch in den japanischen Werken häufig schöne chinesische Funde gemacht werden können, und vor allem sind die Japaner lange genug mit Europa vertraut, um uns das in ostasiatischen Dingen unermessliche Glück von Indices nicht vorzuenthalten!

Den Nachrichten über Leben und Arbeiten der Künstler folgt dann der Hinweis auf den Besitz des Br. M. mit den vielsagenden Worten "painting by", "painting attributed" und "painting after". Mit der ersten dieser Bezeichnungen hätte vielleicht noch etwas sparsamer umgegangen werden können, aber die Häufigkeit der zweiten und dritten Form zeigt doch, daß die Verwalter der ostasiatischen Schätze des Print Department ihren Besitz heute mit durchaus gesunder Kritik betrachten. Auch hier reiften vermutlich nicht alle Blümenträume, und ich hoffe, daß man auch in England meinen sehr gut gemeinten Aufsatz in der Kunstchronik (N. F. 1910, S. 609), dem man einst nur "want of modesty and manners", also zwei sehr persönliche und für die Sache ganz belanglose, Eigenschaften nachsagte, heute etwas anders beurteilt als bei seinem Erscheinen. Für den europäischen Sammler chinesischer Bilder ist eine tüchtige Dosis Skepsis sehr gesund, und die unerwünschte Gabe wird sich auf die Dauer als sehr bekömmlich bewähren.

Den Schluß machen die "Reproductions" aus den S. X f. genannten Werken, mit Recht ohne weitere Kritik, obwohl naturgemäß 玉石混淆. Wünschenswert wäre aber ein Hinweis auf die datierten Werke, der nur in einzelnen Fällen gegeben wird.

Daß eine Arbeit wie die Waleysche nicht fehlerlos sein kann, wird jedem

Einsichtigen einleuchten und durch Pelliot's lange Reihe von Berichtigungen und Ergänzungen bewiesen, die allerdings auch nur ein Pelliot liefern konnte. Ein solcher Schnitter läßt kaum noch einige kümmerliche Halme zum Auflesen zurück, da aber jeder kleinste Beitrag zu einer solchen auf die Dauer berechneten Arbeit von Nutzen sein wird, sei der Versuch doch gewagt.

S. 2. Chang Fang-ju wird m. W. nur im Kundaikwan erwähnt.

S. 3. Chang Kêng. Ist sein zweites Hao nicht Po-ch'u-tsun?

S. 10. Ch'ên Chia-hen ist „c. 1630“ wohl zu spät angesetzt. Er scheint der frühen Mingzeit anzugehören.

S. 14. Ch'ên Tzu-ho. S. wohl nicht Chui 酒-hsien, wie man allerdings häufig findet, sondern Sa 洒-hsien, da es auch 灑 仙 geschrieben wird.

S. 20. Chin Nung „d. after 1756“, vielmehr nach 1774, da ein so datiertes Bild existiert (Manüj XII).

S. 27. Chu Tuan. Sein Lehrer ist wohl Wang Chi-tung 王繼宗 Anfang Ming, nicht der unbekannte Wang Chi.

S. 55. Liang-chüan. Für 長 lies 良. Die Nachrichten über den Künstler sind aber sehr umstritten.

S. 59. Lin T'ing-kuei. Daß er in Japan gelebt habe, ist nicht bezeugt.

S. 55. Lu Hsin-chung. Lebte in Ningpo nach den Bezeichnungen seiner Bilder.

S. 84. T'an Chih-jui. Wenn das Bambusbild der Sammlung Matoshi Tōhō IX ihm wirklich angehört, so ist er nicht ins 14. Jahrhundert, sondern um 1300 zu setzen, da der Schreiber der Aufschrift T-shan 1247—1317 lebte.

S. 94. Der Mingmeister Wang Li-pên "sixteenth century", scheint wesentlich älter zu sein, da eine Ausgabe des Kundaikwan ihn offenbar schon kennt.

S. 101. Wu T'f'an, richtig Wu T-hsien. "Eleventh century" ist wohl ein Versehen. Er kann nicht älter sein als das 15. Jahrhundert.

Nähere Beschäftigung mit dem Waleh'schen Buche wird wohl noch weitere Lücken und kleine Unrichtigkeiten ergeben. Dem Werte dieser ganz ausgezeichneten Arbeit tut das nicht den mindesten Abbruch — sie wird bei jedem, der sich mit chinesischer Malerei beschäftigt, einen Platz auf, nicht neben dem Tische finden und daher wohl bald die zweite Auflage erleben, die sicherlich zu noch weniger Ausstellungen Anlaß gibt, als die erste. Hoffentlich wird sie, auch nach Pelliot's Wunsche, eine andere alphabetische Anordnung wählen: bei der jetzigen werden die Künstler gleichen Familiennamens höchst unnötigerweise auseinander gerissen. Bedauerlich ist für den Deutschen der Preis des schmalen Büchleins, der wohl mindestens das zehnfache des englischen Friedenspreises bedeutet und bei einer Veröffentlichung des Dr. M. besonders auffällt. Bis zum Jahre 1914 konnte das englische Nationalmuseum

nicht nur auf die Güte, sondern auch auf den niedrigen Preis seiner Publikationen stolz sein. Damit ist es offenbar aus — ein Zeichen, daß auch für England die Rechnung von 1914 nicht ganz glatt aufgegangen ist.

Otto Rummel.

China. Zwei Bände als IV. und V. Fortsetzung der Schriften-Reihe Geist, Kunst und Leben Asiens. Herausgegeben von Karl With 1921 Foltwang-Verlag G. m. b. H., Hagen i. W.

I. Band: China, das Land der Mitte. Ein Umriss von Ernst Fuhrmann, 42 Seiten Text. 146 Tafelseiten Bilder.

II. Band: China, der Tempelbau. Die Lochan von Ling-Yän-Si, ein Hauptwerk buddhistischer Plastik, von Bernd Melchers. 46 Seiten Text, 74 + 45 + 18 = 137 Tafeln Bilder und Pläne.

Der rührige Foltwang-Verlag begann die große Schriftenfolge über Geist, Kunst und Leben Asiens mit den ausgezeichneten Werken des Herausgebers Karl With über Java und die Insel Bali. Nunmehr ist das Hauptgebiet des fernen Ostens selbst angeschnitten: China. Um die Jahreswende erschienen kurz nacheinander die beiden Bände von Ernst Fuhrmann und Dr. Bernd Melchers, die uns, ebenso wie die früheren Werke der Reihe, mit einer Fülle von gutem Bildmaterial, meist recht großen Maßstabes, und doch in handlicher Form vor allem auf den festen Boden der Wirklichkeit stellen. Dieser Punkt verdient in den Vordergrund gerückt zu werden. Denn er bedeutet kein kleines Verdienst in der heutigen Zeit, in der es zumal für uns Deutsche vorläufig fast unmöglich geworden ist, in China selbst wissenschaftlich tätig zu sein und neues Material herbeizuschaffen. Vielseitige Veröffentlichungen brauchen wir als Grundlage für weitere Arbeiten. Von diesem Gesichtspunkt aus hätte allerdings eine große Zahl bekannter Bilder des I. Bandes fortbleiben können.

Den Anstoß zu der Veröffentlichung hat offenbar Dr. Melchers gegeben, der lange Jahre in Nordchina tätig war, insbesondere sich mit der chinesischen Baukunst beschäftigt und eine große Zahl eigener Aufnahmen mitgebracht hat. Eine Auswahl dieser Aufnahmen füllt den ganzen eigenen Band des Verfassers und einen Teil des ersten. Fast durchweg lassen sie nicht nur eine ungewöhnliche photographische Kunst erkennen, sondern auch Gefühl und sicheren Blick für das Wesen chinesischer Architektur, die zugleich innig und klar, phantasievoll und monumental ist. Melchers hat sich aber auch zeichnerisch betätigt. Auf 18 Tafeln bringt er selbstgefertigte Grundrißpläne und systematische Skizzen von Klöstern, Tempeln und Wohngehöften nach eigenen Messungen und damit einen exakten Beitrag zum Studium der chinesischen Baukunst. Da Melchers nicht Architekt, sondern Historiker ist, aber, von der

Größe der Architektur Chinas erfaßt, die Notwendigkeit zeichnerischer Darstellung erkannte und die ersten, nicht geringen zeichnerischen Schwierigkeiten durch Selbststudium überwand, so beweist das eine Hingebung an die Sache, von der wir zweifellos noch viel erwarten dürfen.

Was nun den Text der beiden Bände betrifft, so gehen die beiden Verfasser von derartig verschiedenen Voraussetzungen aus, daß es schwer wird, sie in Parallele zu setzen. Steht Melchers durchaus auf dem Boden des Gegebenen, so verläßt Fuhrmann nicht nur fast gänzlich die Bilder seines eigenen Bandes, sondern schwingt sich sogar über Raum und Zeit leicht hinweg in eine entfernte Vorgeschichte, die jenseits aller literarischen und materiellen Denkmäler chinesischer Kultur liegt. Als einziger Band, das seine Darlegungen mit dem historischen oder gar dem heute greifbaren China verbindet, dient ihm die Sprache, von dieser aber nur die einzelnen Schriftzeichen und Laute. Er unternimmt es, diese als Abbilder ältester Urbegriffe in einem Sinne zu deuten, der fast durchweg auch den Chinesen selbst fernliegt. Er verfißt jene Theorie, nach der alle Kultur aus Nordwesteuropa stammt und sich von hier aus in alle Welt ergossen hat bis zum fernen Osten. Danach sollen die Chinesen in grauer Vorzeit von Westen und von Süden in ihr heutiges Gebiet eingewandert sein und unsere germanische Kultur mitgebracht haben. Das erkennt Fuhrmann nicht nur an den Worten, sondern vor allem auch an den Grundanschauungen. Unter diesen wird dem heute in Europa so beliebten Taoismus und seinem Hauptvertreter, dem immer wieder neu entdeckten Tao te king des Laotse, und dessen geistigen Nachfolgern ein eigenes Kapitel gewidmet. Mit allem wird zu beweisen versucht, daß die Grundzüge der chinesischen Weltanschauung mit unserer übereinstimmen, ja von dieser übernommen sind. Insbesondere soll der Naturkult, vor allem der Sonnenkult in germanischem Sinne, bei der Bildung der Sprache und Kultur der Chinesen eine ausschlaggebende Rolle gespielt haben.

An und für sich ist nun nichts dagegen einzuwenden, wenn man solchen Urzusammenhängen nachgeht über das historisch feststehende Bild, über die sichtbare Kultur hinaus. Es kann sich dabei naturgemäß nur um Theorien handeln, die aber glaubhaft gemacht werden können durch exakte Methoden. Da Fuhrmann mit einer entferntesten Vergangenheit rechnet, so müßten dabei schon Methoden angewendet werden, die sich mit der Entwicklungsgeschichte der Menschheit beschäftigen. Eine künftige Zeit wird vielleicht imstande sein, uns derartige Darstellungen glaubhaft zu zeichnen, mit den heutigen Mitteln scheint mir das noch ganz unmöglich zu sein. Fuhrmann bietet dafür den besten Beweis. Da seine Theorie nicht aus den in China gegebenen Voraussetzungen entstand, sondern fertig mitgebracht wurde und nun durch Beispiele belegt werden sollte, so konnte es ohne Gewalttaten

und starke Widersprüche nicht abgehen. Über seine Erklärungen der Bildschrift und der Wortbildung ist im ganzen Umfange nur der vergleichende Sprachforscher zuständig. Aber schon jeder, der die chinesische Sprache nur einigermaßen kennt, muß die Empfindung haben, daß die ständige Deutung von Zeichen mittels astronomischer und terrestrischer Grundgedanken weit über das Ziel hinaus schießt. Die Zeichen für: oben, unten, Mitte, Mund, Baum, Tür, Berg und viele andere sind zwanglos aus der unmittelbaren, natürlichen Anschauung zu erklären. So verfahren auch die Chinesen selbst. Außerst bedenklich ist die schematische Wiedergabe der Zeichen, deren angeblich heutige Form sich von der Wirklichkeit oft stark entfernt. In den Untersuchungen über die Lautwandlung gibt Fuhrmann vieles, was sehr interessant und offenbar richtig ist, wie es mir vor allem die Zahlenvergleiche zu sein scheinen. Beweiskräftig aber wird er erst werden, wenn er nicht die einzelnen Worte, sondern den Sakbau der Sprachen in Beziehung setzt. Ohne weitgehende Kenntnis des Chinesischen ist hier aber ein wirklicher Erfolg nicht zu erzielen.

Bei der Erörterung über die materielle Kultur gibt es viele Widersprüche. Schon bei dem Ausgangspunkt der Wanderungen von West nach Ost. Einmal soll eine entwickelte Kultur mitgebracht sein, dann aber läßt der Verfasser die ersten Einwanderer noch auf Bühnen in den Bäumen des Waldes leben, leitet davon sogar die oberen Stockwerke ab, die es aber in China fast gar nicht gibt. Eine besonders auffallende Willkürlichkeit mag herausgegriffen werden. Die Pagode soll ein Überbleibsel des alten Waldes sein, von dem man im Bereiche des Klosters einen Baum stehen ließ als Urbild des späteren idealen Bauwerks. Da Verfasser das Werk von de Groot, Die Thupa, anführt, also wissen muß, daß die Pagode erst mit dem Buddhismus nach China kam, ist es schwer erklärlich, wie er darüber hinaus noch einen Ur-Ursprung annehmen kann. Das trifft auch auf zahlreiche symbolische Erklärungen zu. Ich bin der letzte, der dem Symbolischen in der asiatischen, zumal der chinesischen Baukunst nicht die größte Bedeutung zuerkennt. Aber es ist nicht angängig, den Himmelstempel in Peking als einen liegenden Menschen mit seinen Organen, die große runde Halle, in der für die Jahresernte gebetet wird, als den Phallus zu erklären. Über die siderische Deutung, die de Groot in seinem Universalismus gegeben hat, darf kaum hinaus gegangen werden. Wenn Fuhrmann die feinsten Kräfte des Menschen und der großen Natur in Parallele bringen und die einen durch die anderen erläutern will, so wäre das eine interessante philosophische Untersuchung für sich. In den Bauten der Chinesen sind solche Gedanken aber nicht versinnbildlicht.

Die geringe Kenntnis chinesischer Realien läßt den Verfasser die Schwierigkeit seines Gegenstandes unterschätzen. Sturm und Drang, die ihn in

seiner Entdeckerfreude zu weiten Schlüssen verleiten, offenbaren sich auch in der Zusammenstellung der mannigfachen Bilder, die ein großes Bild chinesischer Kultur aus allen Gebieten zeichnen sollen, doch aber zu dem Text keine rechte Erläuterung bringen. Dadurch geht dem Bande die einheitliche Wirkung leider verloren.

Ein unbedingtes Verdienst liegt aber darin, daß Fuhrmann das Problem, China in engen kulturgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Westen zu bringen, überhaupt erfaßt und von seinem Standpunkt aus großzügig durchführt. Die geistige Isolierung, in der China uns bisher zu stehen schien, darf nicht länger als Axiom gelten. Wir sind bereits auf dem Wege, die enge Verbindung zwischen Ost und West zu erweisen. Großen Gedanken soll man Raum geben, sie brauchen nicht immer aus der Zukunft zu kommen. Es mag hierbei des oft, auch in dieser Zeitschrift, getadelten Oskar Münsterberg gedacht werden, des eifrigen Verfechters der künstlerischen Abhängigkeit Chinas vom Westen. Seine Behauptungen, damals mit unzureichenden Mitteln verfochten, sind heute vielfach belegt. In der Wissenschaft ist ein Seher oft mehr wert als ein Sammler. So mögen wir auch den Grundgedanken in dem Werk von Fuhrmann als den Keim für neue Entdeckungen aufrichtig begrüßen.

Dr. Melchers behandelt in Band II die nordchinesischen Baudenkmäler und in einem Sonderteil die Lohan-Figuren eines berühmten buddhistischen Klosters, des Ling hán si in der Provinz Schantung. Es werden in der Einleitung Geschichte und allgemeine Kultur als Grundlagen der Baukunst in großen Zügen klar skizziert und danach Einzelhallen, Wohngehöfte und Tempelanlagen erörtert. Wenn es sich hierbei auch, wie Melchers selbst betont, um keine systematische Darstellung handeln kann, so finden wir doch viele selbständige und feine Gedanken über das Klima in seiner Einwirkung auf die Ausbildung der Bauten, über den Verfall der Bauwerke, über Dachformen und Grundrisse. Im engen Anschluß an die folgerichtige Anordnung der Bilder und Tafeln werden die einzelnen größeren Anlagen mehr oder weniger ausführlich, oft nur in kurzen Stichworten beschrieben. Es ist zu bedauern, daß die Beschreibungen auch inhaltlich sehr ungleichmäßig sind. Bei der Schwierigkeit, literarische Quellen zu erschließen, wird sich das Zufällige solcher Angaben vorläufig nicht vermeiden lassen, und die Hindernisse, mit denen der Verfasser zu kämpfen hatte, sind von ihm selbst dargelegt. So finden sich leider nur über einige bedeutende Anlagen bestimmte Mitteilungen, die dafür aber sehr interessant sind. Offenbar von Lessing stammt die ausführliche Übersetzung der Quelle über Shen tung si in Schantung, wo sich einige für die Geschichte der Baukunst und Ornamentik sehr bedeutungsvolle Pagoden befinden, die hier zum ersten Male abgebildet werden. Die Quelle ist leider nur mechanisch übersetzt. Da sie nach chinesischer Art aus

vielen älteren Quellen schöpft und mehrfache Wiederholungen, sogar Widersprüche enthält, wäre hier eine kritische Zusammenfassung am Platz gewesen, in der wenigstens die Zeit der Erbauung von Kloster und Pagoden nach Möglichkeit festgelegt wurde. Im übrigen bringt Melchers auch ältere Übersetzungen und verwertet wiederholt die grundlegenden Arbeiten von de Groot über die Staatstempel, unterzieht sie aber in ihrer Beurteilung baulicher Dinge einer berechtigten Kritik. Dem Verhältnis der Bauten zu religiösen Anschauungen, also dem Symbolischen, räumt er einen größeren Platz ein und berichtigt dadurch selbst seine Eingangsworte, nach denen die religiöse Kultur auf die baugeschichtliche Entwicklung nur einen begrenzten Einfluß gehabt hätte. Ebenso bleibt er sich nicht gleich, wenn er einmal die malerische Empfindung chinesischer Bauten als einseitig hinzustellen scheint, danach aber selbst den malerischen Eindruck auch in der Landschaft wiederholt und hingebend schildert, übrigens in bestem Stil, der fast das ganze Buch auszeichnet. Der Wahrheit konnte sich eben auch Melchers nicht entziehen, daß die chinesische Baukunst, zumal die religiöse, eine Einheit von formalen und religiös philosophischen, von ästhetischen und landschaftlichen Beziehungen darstellt, deren Teile wir zwar einzeln schildern, die wir aber als ein vorbildliches Kunstwerk gesammelt genießen müssen.

Die Grundrißpläne geben die notwendigen Unterlagen zum Studium der Bilder. Daß Melchers hierbei die von mir gewählten Maßstäbe von 1 : 600 für die Grundrisse und von 1 : 300 für die Aufrisse der einzelnen Hallen beibehalten hat, ist im Hinblick auf den unmittelbaren Vergleich des gesammelten zeichnerischen Materials sehr zu begrüßen und wird hoffentlich Nachfolge finden. Notwendig erscheint allerdings eine wenigstens notdürftige Beschriftung der zeichnerischen Tafeln, damit diese möglichst aus sich selbst verständlich werden. Auch die Hauptmaße des Geländes müßten eingeschrieben sein, um dem Leser viel eigene Nacharbeit zu ersparen. Die Achsenentfernungen der Säulen werden für einige Hallen im Text gebracht mit einer Genauigkeit, die vielleicht zu weit geht, unter Umständen aber von Bedeutung werden kann, sobald erst die Regeln für solche Hallenbauten festgestellt sein werden. Wir stehen ja heute erst im Anfang dieser Forschungen. Für die Entwicklung der Einzelhalle gibt Melchers systematische Zeichnungen nebst Beschreibung mit einer Klarheit, die der architektonischen Grundstimmung des Verfassers entspricht.

Eine bleibende Bedeutung wird die erste Veröffentlichung der Lochan aus Ling hán si behalten. Die photographische Wiedergabe der einzelnen Figuren ist leider ungleich. Die meisten Bilder aber sind vorzüglich, bringen viele Köpfe in Vergrößerung und lassen erkennen, daß wir, wie Melchers es auch im Text unterstreicht, hier außerlesene Kunstwerke vor uns haben, die nicht nur

vom Standpunkt chinesischer Bildauffassung, sondern mit unserem Empfinden unmittelbar gemessen und bewertet werden können. Ich selbst hatte das Glück, i. J. 1907, im Beginn meiner chinesischen Studien, diese Halle der Vohan zufällig und daher leider nur flüchtig, besichtigen zu können, und ich erinnere mich deutlich, genauer noch an der Hand meiner Aufzeichnungen, an den tiefen Eindruck, den jene Werke auf mich machten. Ich hatte vor den Gesichtern und Händen das scheue Gefühl, Lebendigen zu nahen, wie man es nur bei wirklichen Kunstwerken hat, und hielt damals die Statuen für das Vollendetste, was ich an chinesischen Skulpturen, in europäisch gültigem Geschmaç, kannte. Das halte ich auch heute noch aufrecht, nachdem uns diese schönen Bilder der Figuren geschenkt sind, deren gründliche Aufnahme durch die Gunst der Umstände möglich wurde. Melchers gibt im Text eine ausführliche Darstellung des Vohan-Typs, untersucht kritisch Anordnung und Stil der Statuen und schildert schließlich die Stimmung am allerbesten durch ein längeres buddhistisches Gedicht. An der Hand des vorliegenden Falles erörtert der Verfasser eine Anzahl von Problemen, die uns gerade die Geschichte der religiösen Skulptur in China aufgibt. Zweifellos werden die Vohan von Ling hân si dabei in erster Linie berücksichtigt werden müssen. Übrigens notierte ich die Angabe eines Priesters, nach der die Figuren aus Ta Ming Wan Li stammen sollen. Melchers läßt die Datierung offen. Die von ihm angedeutete Möglichkeit, das Werk in die Sung-Zeit zu rücken, besteht aber offenbar nicht. An anderer Stelle werde ich beweisen, daß diese Figuren von der Hand eines Lu Fan aus der Zeit 1506—1522 stammen. Hoffentlich folgt bald eine besondere Veröffentlichung der Figuren in großen und gleichwertigen Aufnahmen und in bester Technik, um genauestes Studium zu ermöglichen.

Ein Wort noch an den Verlag über Ausstattung und formale Durchbildung des Werkes. Papier und Druck sind gut, indessen fehlt vielfach die klare Übersicht in Abschnitte. Die Titelmorte Serie und Reihe, Teil und Band werden durcheinander geworfen. Abschnitte und Teile sind äußerlich nicht genug herausgehoben, Band II bringt wenigstens eine Inhaltsübersicht, nach der man sich einigermaßen in Bildern und Text zurechtfinden kann, ein ähnliches Verzeichnis fehlt aber völlig in Band I. Die Beschriftung der Bilder, die man ohnedies schwer finden kann, genügt größtenteils nicht zur Bestimmung der Orte und Namen der Bauanlagen, die in II erfolgte Berichtigung zu I enthält selbst wieder Fehler. Druckfehler sind zahlreich. Die Tafeln mit den Zeichnungen in II sind links, statt rechts geheftet und machen so eine gleichzeitige Benutzung mit den Bildtafeln und dem Text unmöglich. Endlich ist der Titel „China“ zu weitumfassend und kann nach der ganzen Anlage des Werkes auch in den etwaigen Fortsetzungen sich nicht mit dem

Inhalte decken. Es bedarf sicher nur dieser Hinweise, um den Verlag dazu zu veranlassen, künftig bei derartig wichtigen Werken äußerste Klarheit und Übersicht anzustreben, selbst wenn dadurch das Erscheinen des Buches etwas verzögert werden sollte.

Trotzdem der Text des ersten Bandes im Wesentlichen abgelehnt werden muß und trotz mancher anderen Einwände kann man die beiden Bände als wertvolle Beiträge zu den Forschungen und zur Verbreitung der Kenntnisse über China begrüßen. Insbesondere wünschen wir, daß Dr. Melchers in die Lage kommen mag, den Weg, den er mit seinem neuen Werk über China so erfolgreich fortgesetzt hat, weiter verfolgen zu können. Davon würde nicht nur die wissenschaftliche Erforschung Chinas, sondern in letzter Linie ganz Deutschland Vorteil haben.

Ernst Boerschmann.

The Cambridge History of India I. Ancient India, edited by E. J. Rapson. University Press, Cambridge 1922.

Der erste Band der schon für das Jahr 1914 angekündigten großen Geschichte Indiens ist endlich im Jahre 1922 erschienen. Solange hat der Krieg seine Fertigstellung verzögert. Wenn die folgenden Bände halten, was der vorliegende verspricht, so hat man mit einem großartigen Werke zu rechnen, das auf alle Indien angehende historischen Fragen die heute mögliche Antwort gibt. Wenigstens soweit es sich um erkennbare und erschließbare Tatsachen handelt. Über ihre Ausdeutung, über die Verteilung der Akzente, über die Einschätzung der verschiedenen Persönlichkeiten und Perioden werden die Ansichten ebenso stark auseinandergehen, wie im Falle westlicher Geschichte. Der Begriff Geschichte ist soweit wie möglich gefaßt. Die ganze indische Kultur mit ihren geographischen und ethnischen Grundlagen findet gleichmäßig Berücksichtigung, also die Literaturen nicht weniger als die Religionen und die Kunst. Wenn man sich erinnert, daß die Möglichkeit einer indischen Geschichte noch bis vor gar nicht langer Zeit überhaupt geleugnet wurde, so muß man überrascht sein, ein wie reiches Bild sogar von der ältesten Zeit heute nach recht kurzer Forscherarbeit hinzustellen gelingt. Wie die politischen Ereignisse sich immer mehr klären und immer mehr indische Teilreiche in ihrer Entwicklung und geographischen Lage faßbar erscheinen, so werden auch die verschiedenen Perioden der indischen geistigen Kultur von Tag zu Tag deutlicher. Hier bieten vor allem die literarischen Denkmäler richtig interpretiert reichsten Anhalt. Das Forschungsgebiet der indischen Geschichte ist bereits so umfangreich geworden, daß es eine Persönlichkeit nicht mehr zu übersehen vermag. An dem ersten Bande der Cambridge History of India sind mehr als ein Duzend Forscher beteiligt, alles altbewährte Namen. Das erste Kapitel ist der Geographie und ihrem Verhältnis

zur Geschichte gewidmet (Sir Halford Macdinder), das zweite den Völkern, Sprachen und Geschichtsquellen (der Herausgeber), das dritte der arischen Kultur (P. Giles). In den zehn nächsten Kapiteln wird auf der Grundlage der brahmanischen, jainistischen und buddhistischen Schriften die geistige und soziale Lage der entsprechenden Zeitalter gezeichnet. Mit Kapitel XIV setzt die Betrachtung des Verhältnisses Indiens zu den Nachbarländern ein, also vor allem Persien, Alexander dem Großen, und den Diadochenreichen. Hier erst werden nichtindische Quellen, also griechische und lateinische herangezogen, denen E. H. Bevan einen besonderen Abschnitt widmet. Dann behandelt F. W. Thomas in drei Kapiteln das erste größere historische erkennbare Reich in Indien, das der Maurya und der Herausgeber in ebenso vielen Abschnitten die Staaten, unter indischen und fremden Dynastien, die nach dem Falle der Maurya entstanden. Das vierundzwanzigste und fünfundzwanzigste Kapitel ist der frühen Geschichte Südinindiens und Ceylons gewidmet (J. D. Barnett). Im Schlusskapitel untersucht auf vierzig Seiten Sir John Marshall, der Director General of Archaeology in India die Kunstdenkmäler Indiens bis zum Beginn des ersten Jahrhunderts nach Christi Geburt, das ja überhaupt die untere Zeitgrenze dieses ersten Bandes bildet. Da das Thema dieses Abschnittes unmittelbar in den Rahmen der DZ. fällt, so sei darauf etwas ausführlicher eingegangen. Überdies haben wir es mit den Ausführungen des Mannes zu tun, der kraft seiner Stellung der einzige in der Welt ist, der wirklich eine erschöpfende Übersicht über das indische Denkmälermaterial in seiner ganzen unendlichen Fülle besitzt. Sir Marshall tritt an die indische Kunstwelt heran mit Verständnis und Liebe, weit entfernt von der Art, die wir von der alten Schule der Indologen gewohnt sind. Er hat sich, scheint uns, nur noch nicht genügend frei gemacht von dem europazentrischen Standpunkt und überhaupt von der Überschätzung der fremden Einflüsse zum Nachteil der Erkenntnis des Wesens indischer Kunst. So wird immer wieder Stilkritik getrieben allein von der Seite der perspektivischen und anatomischen Bewältigung der Wirklichkeit her, die gar kein betontes Ziel indischer Kunst war, und überall holt der Verfasser besonders weit aus, wenn er irgendwelche Verwandtschaft oder Ähnlichkeit mit der Kunst Persiens oder des seleukidischen Hellenismus feststellen oder auch erschließen zu können vermeint. Trotz der in diesem engen Rahmen zu breiten Behandlung des Nichtindischen in der indischen Kunst und der Vernachlässigung des eigentlich Indischen in ihr kommt Sir Marshall zu dem Schluß, daß "nothing really mimetic, nothing which degrades it to be rank of a servile school" (S. 644) zu finden ist, und über die hellenistischen Einflüsse im besonderen heißt es, daß "Hellenistic art never took a real and lasting hold upon India, for the reason that the temperaments of the two peoples

were radically dissimilar." (S. 649). Es ist zu hoffen, daß diese klaren Feststellungen endlich alle die falschen Beurteilungen beseitigen, die sich von älteren weitverbreiteten Veröffentlichungen herleiten. Gegen sie nimmt der Verfasser auch ausdrücklich Stellung, wenn er auf die angeblich „rückläufige“ Entwicklung der indischen Kunst (vergl. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, S. 2) zu sprechen kommt. "In reality, as we shall presently see, its history is one of continuous forward progress" (S. 618). Im einzelnen hat er wieder eine Fülle von Vertiefungen und Bestätigungen gebracht. Einige Reste indischer Kunst können möglicher Weise bis in die vedische Zeit zurückdatiert werden. Die ältesten Denkmäler werden auf Grund von Stilvergleichen und Inschriften bis auf Jahrzehnte genau zu datieren versucht, ein Unternehmen, das bei der sonstigen Zurückhaltung des Verfassers überrascht. Die Skulpturen von Barhut werden in die Mitte des 2., die von Buddh Gahā um den Anfang des ersten und die von Sānchi in der letzten Hälfte des 1. vordhriftlichen Jahrhunderts angesetzt. Die wenigen frühen Denkmäler Indiens sind ja bisher am häufigsten und sorgfältigsten behandelt worden. Mit größerer Spannung wird man dem Erscheinen der nächsten Bände entgegensehen, in denen der Verfasser nun das gewaltige Material der so oft ganz dunklen mittelalterlichen Kunstgeschichte Indiens umfassen soll. 68 Abbildungen auf 23 Tafeln gehören zu dem Kunstteil. Sie befriedigen leider nicht immer.

William Cohn.

Dr. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, zweiter Band, zweite Hälfte: Die heiligen Texte der Jainas. Amelang, Leipzig 1920.

Das großangelegte Werk des hervorragenden Prager Forschers ist in dem vorliegenden zweiten Teil des zweiten Bandes wieder einen wichtigen Schritt weiter gefördert. Bilden schon die ersten Teile, die den Weda, die volkstümlichen Epen und Purāṇas, sowie die buddhistische Literatur behandeln, für jeden, der sich näher oder ferner mit indischer Literatur beschäftigt, ein unentbehrliches Handbuch, so kann das vielleicht in noch höherem Grade von den 65 Seiten gesagt werden, auf denen die heiligen Texte der Jainas in der gewohnten klaren und übersichtlichen Weise der früheren Teile dem Leser vorgeführt werden. Eine solche zusammenfassende Übersicht befriedigt ein vielfach empfundenes Bedürfnis, nach dem die Texte dieser Seite nach Jacobis, Deumanns u. a. Vorgang durch die Arbeiten von Schubring, v. Glasenapp und Charpentier von neuem zu einem Brennpunkt der Forschung gemacht worden sind. Der neue Teil enthält eine kurze Darstellung des indischen Kanons (S. 291—316) und der nichtkanonischen religiösen Jainaliteratur (S. 316—356), dann Nachträge und Verbesserungen zu dem ersten (buddhistischen) Teil (S. 357—381) und einen Index von mehr als 20 Seiten

zum ganzen Bande. Der Anteil der Jainas an der indischen Literatur ist freilich damit nicht erschöpft; der Verfasser kann daher am Schlusse noch manche Begegnung mit jainistischen Erzeugnissen im weiteren Verlaufe seines Werkes versprechen. Erfreulicherweise ist die weitere Fortsetzung in aller Kürze zu erwarten: die ersten Bogen eines weiteren Teils wurden schon dem deutschen Orientalistentag in Leipzig vom Verfasser vorgelegt. D. Strauß (Kiel).

E. WASHBURN HOPKINS, *Epic Mythology*, (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde... begründet von G. Bühler, fortgesetzt von F. Kielhorn, herausgegeben von H. Lüders und J. Wadernagel. III. Band, 1. Heft B). Straßburg, Karl J. Trübner, 1915. 277 S. Lex. 8°.

Seine früheren Forschungen über das altindische Epos hat Hopkins hier gewissermaßen zusammengefaßt, indem er in diesem Hefte des Grundrisses der indo-arischen Philologie eine in den hauptsächlichsten Teilen vollständige Übersicht der gesamten epischen Mythologie darbietet. Ein derartiges Werk war ohne Zweifel sehr erwünscht, denn es gab bisher keine Zusammenstellung aller hierhergehöriger Tatsachen; das Buch Fausbøll's schränkt sich ja auf das Mahābhārata ein, ist lange nicht erschöpfend und zudem ziemlich alt und, wie es mir vorkommt, nicht besonders bekannt. Mit dem trefflichen Buche Jacobi's und mit dem Index Sørensen's hat man bisher durch den Urwald des Mahābhārata den Weg finden müssen, wenn man in diesem unförmlichen Epos mythologischen Dingen nachgehen wollte; nun hat Hopkins seinen Fachgenossen durch seine gewissenhafte Zusammenstellung des einschlägigen Materials diesen Weg bequem gemacht, und es gebührt ihm wegen der mühevollen und gewiß nicht immer besonders unterhaltenden Arbeit, der er sich in selbstaufopfernder Weise unterzogen hat, entsprechender Dank.

Als mythologisches Repertorium für das Gebiet der beiden Epen und des Harivamśa besitzt das Buch ohne jeden Zweifel großen und dauernden Wert. Man mag wohl behaupten, daß das Buch der unendlichen Stellenhinweise wegen eine sehr mühevolle und schier trostlose Lektüre bietet — aber gelesen wird es wohl kaum von vielen Leuten — mit Ausnahme der Spezialforscher und Rezensenten — werden. Übrigens könnten die Hinweise wohl nicht anders angebracht werden, und hätten auch in Fußnoten ebenso störend eingewirkt. Man fühlt sich jedenfalls von der Vollständigkeit des Materials überzeugt — wo der Verfasser es nicht vollständig gibt, hat er gewöhnlich auf einschlägige monographische Darstellungen hingewiesen — und das ist in einem solchen Werke eben die Hauptsache. Somit hat Hopkins nicht nur ein brauchbares und zuverlässiges Repertorium geschaffen, sondern auch eine Vorarbeit für die Darstellung der gesamten indischen Mythologie

in nachvedischer Zeit beendet — wobei leider der weitaus größere Teil, die Bearbeitung des puranischen und damit zusammenhängenden Materials noch immer aussteht.

Wenn ich somit das Buch Hopkins' in gewissen Hinsichten sehr hoch schätze, so hege ich doch gegen die Darstellung als Ganzes nicht ganz leises Bedenken. In seiner Anzeige hat Winternitz D. C. Z. 1917, Sp. 480ff. treffend darauf hingewiesen, daß man von einer ‚epischen Mythologie‘ in wirklichem Sinne eigentlich gar nicht sprechen kann, und ich kann ihm darin nur beistimmen. Da aber bei der Anlegung des Grundrisses überhaupt nur eine ‚vedische‘ und eine ‚epische‘ — und leider nicht eine ‚vedische‘ und eine ‚nachvedische‘ — Mythologie geplant worden zu sein scheinen, so kann ein solches Verhältnis nunmehr nur bedauert, nicht aber geändert werden. So viel scheint mir aber deutlich, daß die ganze Darstellung gewissermaßen daran gelitten hat, daß hier Vorstellungen, die wir wohl als ‚vedisch‘, mit solchen, die wir getrost als ‚puranisch‘ bezeichnen dürfen, in ein buntes Durcheinander zusammengeworfen und einfach als ‚episch‘ rubriziert worden sind. Zeitlich werden wir wohl niemals alle die einzelnen Züge von einander trennen können, am wenigsten scheint es mir aber möglich zu sein, ‚episches‘ direkt vom ‚puranischen‘ zu trennen, sowie es hier versucht worden ist.

Die Darstellung leidet zudem an Mangel an Übersichtlichkeit, was ja bei dem massenhaften Material z. T. nicht zu vermeiden war. Dennoch scheint mir bei einer erneuten Durchlesung des Buches an ziemlich vielen Stellen Zusammenhängendes auseinandergerissen, Unzusammenhängendes wiederum zusammengedrückt worden zu sein, was die Schwierigkeiten der ohnehin nicht besonders leichten Lektüre unnötigerweise erhöht. Doch darf man wohl, wenn man sich mit der Zusammenstellung einer derartigen Materials nicht selbst beschäftigt hat, über derartige Ungleichmäßigkeiten nicht streng urteilen.

Daß der Verfasser an gewissen Stellen der Kürze wegen auf monographische Darstellungen gewisser Einzelheiten¹ hingewiesen hat, ist ja ganz in seiner Ordnung. Sonst muß ich aber gestehen, daß mir die Art und Weise, in der in diesem Werke Literatur angeführt worden ist, schier unverständlich ist. M. E. wäre wohl in einem solchen Buche Literatur außerhalb der eben genannten Monographien und Materialsammlungen überhaupt unnötig; soll aber — was zu dem Plan des ganzen nicht gut paßt — Literatur anderer Art angeführt werden, wie es z. T. geschieht, so möchte man doch auf irgendwelche Art von Vollständigkeit und Konsequenz Anspruch erheben dürfen. Nun scheinen alle diese Hinweise — viele sind sie eben nicht — völlig ad hoc gewählt zu sein und wären m. E. ebenso gut fort gewesen. Für ein vollständiges Verzeichnis der neueren Literatur über die mythologischen Be-

¹ Besonders kommen die Abhandlungen von HOLTZMANN in Betracht.

standteile der Epen, wie es ja Hopkins sehr gut hätte geben können, hätte man sich sehr dankbar gefühlt — was hier gegeben wird, hat doch größtenteils fast keinen Zweck.

Kleine, aber sonderbare Inkonssequenzen und Ungereimtheiten sind hier und da zu finden. ‚Avatar‘ scheint freilich nach Yule-Burnell Hobson-Jobson p. 41 f. ein im modernen Englischen gut eingebürgertes Wort zu sein und mag wohl deswegen nicht gerügt werden; doch wäre vielleicht in diesem Werke die richtige Form des Wortes besser gebraucht worden sein. Aber warum Cauvery (p. 4), wenn alle Namen sonst in Sanskrit gegeben werden? Und was hat Sarasvati mit ‚roots meaning go or run‘ (p. 5) zu tun? Daß Sama-land in M. Bh. VI, 12, 32 irgendwas mit Sumeria (p. 18) zu tun hätte, wird wohl niemand leicht glauben, und daß śarabha in der Bedeutung uštra ‚suggests Zarathustra‘ (p. 19) ist eine Vermutung, wie sie wohl nicht einmal Brunnhofer gewagt hätte. Auf p. 24 lesen wir: „perhaps the Pañcālas are five snake-clans (āla ‚poisoner‘ = Eng. eel)“; über āla- wissen wir durch Lüders Festschr. Ruhn p. 317 ff. Bescheid — übrigens mag die hier geäußerte Vermutung für sich selbst sprechen. Auf p. 211 n. 1 steht ‚Antaguḍa-Dāsao‘, was nicht besonders schön aussieht. Weitere derartige Kleinigkeiten brauchen hier nicht angeführt zu werden.

Alles zusammengekommen hätte man wohl wünschen mögen, daß das Buch an gewissen Punkten anders gewesen wäre. Doch mag das die Schätzung seines dauernden Wertes und der großen Verdienste seines Verfassers um die Erforschung der großen Epen Indiens in keiner Weise beeinträchtigen.

Jarl Charpentier (Upsala).

Dr. W. Caland, Professor an der Universität Utrecht: **Das Śrautasūtra des Apastamba.** Aus dem Sanskrit übersezt. 1.—7. Buch. (Quellen der Religionsgeschichte herausgegeben im Auftrage der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Gruppe 7: Indische Religionen. In der Reihenfolge des Erscheinens der Quellen der Religionsgeschichte 8. Band.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1921. 270 S.

Eine vollständige Übersetzung eines bedeutenden Śrauta-Sūtra war bisher ein Desideratum, denn das von Garbe übersezte Vaitāna-Sūtra ist ein spätes und sekundäres Werk, das als eine zu besonderen Zwecken hergestellte Kompilation nicht den älteren Śrautatexten gleichgewertet werden kann. Es ist daher mit Freude zu begrüßen, daß ein so vorzüglicher Kenner des vedischen Rituals wie Professor Caland es in dem vorliegenden Bande unternommen hat, diese so oft schmerzlich gefühlte Lücke auszufüllen. Daß gerade das zur Taittirīya-Schule des Schwarzen Yajurveda gehörige Śrauta Sūtra

des Apastamba für die Übertragung gewählt wurde, rechtfertigt sich durch die hohe Wichtigkeit, die gerade diesem Texte zukommt. Die Übersetzung bietet die 7 ersten Prasnas von den 24 des ganzen Werkes (Prasna 25ff rechnen als besondere Werke), also den 1. Band von Garbe's Ausgabe in der Bibliotheca Indica, welche der Verdeutschung zugrunde gelegen hat. Die einzelnen Abschnitte behandeln das Voll- und Neumondopfer, die Beteiligung des Opferveranstalters, die Gründung der sakralen Feuer, die den Feuern darzubringende Verehrung und das Tieropfer. Die deutsche Wiedergabe ist klar und treffend; die zahlreichen, knappen, aber gehaltvollen Noten tragen in hohem Maße zur Aufhellung vieler dunkler Stellen bei; wenn trotzdem noch einiges schwer verständliches und unerklärbares übrig geblieben ist, so erscheint dies bei der Lage der Dinge heute noch unvermeidlich. Hoffentlich entschließt sich der Verfasser dazu, uns den Rest des Srauta-Sūtra in nicht allzulanger Zeit in gleich vorzüglicher Form vorzulegen. Die dabei zu bewältigende Aufgabe erscheint um so schwerer, als die Sūtradīpikā des Rudradatta, die wertvolle Erläuterungen bietet, nur bis zum 15. Prasna in Garbe's Ausgabe reicht.

S. v. Glasenapp.

GAURANGA NATH, BANERJEE, Hellenism in Ancient India. Butterworth & Co., Calcutta 1920. Second Edition, thoroughly revised and enlarged. 8° V, 344 S. Pr. Rs. 8/4 net.

In diesem Buche wird zum ersten Male die Frage nach den antiken Einflüssen auf die indische Kultur in ihrer ganzen Breite behandelt. Die erste Auflage des Buches war in einem Jahre vergriffen, ein Beweis für das große Interesse, das man dem Thema entgegenbringt. Mußten doch die Indier immer wieder hören, daß entscheidende Leistungen Indiens im Grunde nicht eine Schöpfung ihrer Heimat, sondern des Westens seien. Banerjee stützt sich angesichts des alle Gebiete des indischen Geisteslebens einschließenden Umfanges seines Themas weniger auf eigene Studien, als auf vorsichtiges Abwägen der bisher versuchten Antworten, die er ausführlich nebeneinander stellt. Im Gegensatz zu der Parteilichkeit, die bei der Behandlung dieser Fragen, oft herrscht, bemüht sich der Verfasser möglichst leidenschaftslos an die Dinge heranzutreten. Mir scheint es damit aber noch nicht getan. Die meisten Probleme bedürfen in der Tat einer ganz neuen grundlegenden Untersuchung. Man darf nicht von zufälligen und gelegentlichen Ähnlichkeiten ausgehen, sondern man muß jedes Gebiet zuerst einmal als Ganzes auf sein Wesen hin betrachten und beurteilen. Konvergenzerscheinungen sind viel häufiger als man gemeinhin denkt. Der Organismus des erwachten Menschen ist in der ganzen Welt von außerordentlicher Gleichartigkeit. Nur wo die Aufzeigung einer immanenten Entwicklung unmöglich

ist, darf man nach Einflüssen fahnden. Und man darf nie versäumen, das Gewicht des Fremden im Rahmen der ganzen Entwicklung gebührend abzuschätzen. Auf den Gebieten der indischen Religion, Philosophie und Mythologie nimmt B. im allgemeinen Konvergenzen an. Auch im Drama, im Epos, in der Philologie und Mathematik hält er die westlichen Einflüsse nicht für erheblich. Weit bedeutsamer erscheinen ihm dagegen die fremden Elemente in Indiens bildender Kunst, die er im zweiten Buch auf 118 Seiten d. h. einem Drittel des ganzen Werkes betrachtet. Auch hier vermag er nicht wesentlich neue Gesichtspunkte beizubringen: "classical culture had acted as a ferment to revive the native qualities of the Indian artists without robbing them of their originality and subtlety" (S. 26). Das ist also ein vermittelnder Standpunkt. Aber gerade damit scheint er mir weit über das Ziel zu schießen. Wenn man den Gesamtwuchs indischer Kunst betrachtet, wird man fast nie nach äußeren Anlässen zu suchen brauchen, sondern beinahe immer jede Entwicklungsstufe aus der vorhergehenden vollauf verstehen. Fremde Einflüsse, vor allem aus den Kreisen des seleukidischen Hellenismus sollen hier nicht etwa geleugnet werden, doch es gilt sie auf das richtige Maß zurückzuführen. Im allgemeinen sei es gesagt, man sollte diesen Untersuchungen überhaupt nicht so viel Bedeutung beimessen, besonders nicht von indischer Seite, sondern sich lieber mit um so größerem Eifer auf die Untersuchung der Denkmäler ihrem Wesen, ihrem Inhalt, ihrer Datierung und ihrem Zusammenhang mit der gleichzeitigen Literatur nach stürzen. Hier gibt es noch übergenug zu tun. In jedem Falle ist die Arbeit als Nachschlagewerk schon wegen der vielen ausführlichen Zitate aus der wichtigsten einschlägigen Literatur von großem Nutzen, der durch reiche bibliographische Hinweise und durch ein Register noch erhöht wird. William Cohn.

E. B. HAVELL. Indian architecture. Murrah, London 1913. 4^o, XX, 260 S. 129 Tafeln.

Dies Buch verfolgt zwei Ziele, ein praktisches und ein wissenschaftlich-geschichtliches. Einmal will es die englische Regierung bewegen, bei ihren Bauten in Indien von Bauten in europäischen Stilarten abzugehen und zu dem Zweck zeigen, daß eine lebendige Überlieferung im indischen Bauhandwerk vorhanden ist, in dem eine große schöpferische Kraft steckt, die man sich zu nütze machen sollte.

In der Tat führt er eine Reihe Abbildungen von Bauten des 19. Jahrhunderts vor, die überraschend vergnüglich, und viel erfreulicher als das meiste sind, was man in europäischen Ländern ohne Ausnahme in dieser Zeit finden kann. Und es wäre wirklich ein Jammer, wenn ein so großes lebendiges Können in dieser Zeit schöpferischer Ohnmacht aus Gründen der Verwaltung

verderben müßte. Man würde sicher mit den eingeborenen Handwerkern besser fahren als mit den aus Europa geholten Regierungsarchitekten, die ihr Handwerk nur aus papierenen Rezepten kennen und sich obendrein erst auf Klima, Material und Arbeit einstellen müssen. Man würde obendrein auch billiger dabei fortkommen und ein schwer bedrängtes Handwerk vom Untergang retten.

Ob freilich diese Förderung des indischen Nationalgeistes mit den Zielen der indischen Regierung verträglich ist, ist eine andere Frage und ein Erfolg im Sinne Havells recht unwahrscheinlich.

Das wissenschaftliche Ziel Havells hängt nach seiner Ansicht innig mit diesem ersten zusammen. Er behauptet, es habe in Indien in Wirklichkeit immer nur eine indische Baukunst gegeben, und grade was man fälschlicherweise mohammedanische Baukunst nenne, sei seinem Wesen nach indisch, wohl mit einigen Anklängen, aber doch verschwindend geringen. Die ganze hochberühmte mohammedanische Baukunst in Indien sei bei genauer Betrachtung indisches Gewächs und der überschätzte persisch-türkisch-arabische Einfluß in Wirklichkeit belanglos. Um diese höchst befremdliche Behauptung zu beweisen, richtet er zunächst ein kunstkritisches Blutbad an.

Er mißt die ganze arabische Baukunst an dem Tadsch mahall, jenem kostbaren Grabmal, das Schah Dschehan, der Mogulenkaiser, seiner Lieblingsgattin erbauen ließ, und findet es herrlicher als alles, was in Persien, Syrien, Ägypten, Spanien und in der Türkei steht und findet es durchaus indisch. Man starrt und staunt.

Wo bleiben die Herrlichkeiten des Islams? Wo die blaue Moschee, wo die in Konia, wo die Suleimanieh, wo die Achmedieh zu Konstantinopel, wo die Omar-Moschee in Damaskus, wo die unvergleichliche Ibn Tulun in Kairo, wo die Alhambra, die so hinreißend die Siegergewalt der Form verkündet, mag sie aus dem dürftigsten Material gebildet sein. Und diese Herrlichkeiten sollen aufgewogen werden durch diesen glatten beinahe ängstlichen Bau der Verschwendung. Gewiß die Kuppel ist entzückend fein gegliedert, aber der Unterbau unklar, ungeschickt, leerer glatter Prunk. Kostbarkeit ohne Tiefe ohne Kraft. Und indisch? Niemand, der nicht weiß, wo der Bau steht, würde auch nur auf den Gedanken kommen.

Havells Beweisführung ist seltsam genug: der Spitzbogen ist altindisches Überlieferungsgut, kommt tausendfach an den buddhistischen Schreinen vor, ist außerdem uraltes Hindu-symbol. Symbole scheinen Havell etwas besonders Geistiges, und sind doch meist recht äußerliche Zeichen. Ein Symbol ist an sich noch keine Form! Man denke nur wie viele Formen das Symbol des Kreuzes angenommen hat. Künstlerische Form erfordert bestimmte Größe und Verhältnisse. Und eine Form ist noch keine Bauform! Mag

wirklich der Spitzbogen so oft an Hinduschreinen vorkommen, damit ist die Bauform Spitzbogen noch nicht gegeben. Dazu muß die konstruktive Bedeutung, die Ausführbarkeit des Bogens in verschiedenen Maßen, seine Leistungsfähigkeit erkannt sein. Die Inder aber haben niemals in ihrem Denken und Dichten ordnen können, das wesentliche herausheben, einander unterordnen können. Endlos ziehen sich ihre Epen, endlos die Beden dahin, mit ermüdenden Wiederholungen und endlosen Zutaten und Erläuterungen. Auch war ihnen das einzelne über alle Maßen wichtig, daß schließlich nicht Anfang nicht Ende zu finden ist. Selbst Kalidassas schönes Gedicht von den Jahreszeiten und die schönen Strophen von dem Gang zum Nichtplatz verlieren sich ins Grenzenlose. Und ebenso ist es in der Baukunst immer gewesen. Keine feste Form sondern Unererschöpfbarkeit. Eigentlich waren die Inder ja nie Baumeister. Zum Konstruieren gehört vor allen Dingen ein straff geordnetes Denken. Darum haben die Inder es nie aus eigener Kraft über das Aufeinanderlegen, Austragen und die Konstruktionen des Zimmermanns gebracht. Sie waren ausgezeichnete Steinmetzen und erstaunliche Bildhauer. Aber die Form, die der Bildhauer aus dem Stein schlägt, kann er noch nicht als Baumeister bilden. Daß auf allen Felsenreliefs Balbachine in Kuppelform vorkommen, beweist noch nicht im mindesten, daß sie solche wulstigen Kuppeln auch wirklich zustandebringen konnten außer in kleinen Maßen in Holz und Stuck. (Davon erzählt Havell uns nichts. Was er über Kuppelkonstruktionen sagt, bleibt einem Architekten ganz unverständlich. Architekturgeschichte ist aber schlechthin unmöglich ohne gründliche anschauliche Kenntnis der Konstruktionen.)

Und so konnten die arabischen Eroberer den Indern Neues Unschätzbares bringen; anstelle der Unererschöpfbarkeit und der unerhörten Vielgestaltigkeit Straffheit, Ordnung, Einheit setzen.

Havell geht freilich so weit, überhaupt alle wesentlichen Unterschiede der beiden Kulturen, sogar der Religionen zu leugnen. „Ein wirklicher Gegensatz zwischen indischem und mohammedanischem religiösen Glauben bestand zu keiner Zeit.“ Gewiß, schließlich bestehen überhaupt keine Unterschiede und alle Geschichte hört auf. In Wirklichkeit ist der Gegensatz der denkbar größte. Mohammed sammelte die Kraft und die unbändige Leidenschaft, die kalte Härte und Nüchternheit der Araber, die sich bis dahin in zwecklosen Stammesfehden zersplitterte durch seinen Gottesfrieden zu einer ungeheuren Macht und damit schuf er die Grundlage zu einer Kultur, die weithin befruchtete — auch in Indien.

Das leugnen zu wollen, heißt gegen Windmühlen zum Kampfe reiten.

Die Araber brachten einfache klare Gedanken, sie lehrten die Inder ordnen, Haupt- und Nebensachen unterscheiden und damit zur Wirkung kommen lassen. Sie lehrten die Inder konstruieren und Räume bilden.

Selbst da, wo sie im Anfang alte Hindusäulen aufeinander setzen ließen, kam ein den Indern fremdes Raumgefühl zustande, eine Abkehr von dem alten engen Höhlenbau. Natürlich bedienten sie sich der einheimischen Handwerker und fragten wenig danach, ob diese Hindusymbole einschmuggelten. Wenn nur große Räume zustande kamen und große alles beherrschende Kuppeln. Sie brachten aus Persien eine überreich entwickelte Formensprache und eine wunderbare Wölbtechnik. Havell hat allerdings die Kühnheit zu sagen: *Masonry was not a persian craft* und das von einem Volk, dem seit alters die erstaunlichste Entwicklung der Maurerkunst zu verdanken ist.

In einigen wenigen Jahrhunderten entstand eine Fülle der herrlichsten Bauten, denen man niemals die mohammedanische Herkunft absprechen kann. Wenn auch langsam immer mehr indische Elemente sich einmischten, aber gebändigt nicht sinnlos gehäuft. Die Indier hatten eben von der arabischen Kultur gelernt zusammenzufassen und ihren Reichtum an bunter Erfindung zur Geltung zu bringen, ihn nicht mehr in sich selbst zu ersticken.

Grade die hübschen Bauten aus dem 19. Jahrhundert, die Havell zeigt, beweisen deutlich, daß die Lehren der mohammedanischen Eroberer bis heute nicht vergessen sind.

Aber das will Havell nicht wahr haben, in ermüdender Weitschweifigkeit wiederholt er immer wieder seinen Lehrsatz: daß der Islam den Indern baukünstlerisch nichts zu sagen hatte, ja mit indischem Reichtum sich brüstete. Und doch vertieft sich das lange Buch hindurch nirgends der Beweis dafür. Immer dieselbe leere Behauptung und eine unerfreuliche Zänkereie gegen Fergusson, der zuerst die ungeheure Mannigfaltigkeit der indischen Baukunst zu sichten und verständlich zu machen unternahm. Wären nicht die schönen Abbildungen, so hätte das Buch überhaupt keinen Wert. Das an sich vortreffliche Ziel, dem indischen Handwerker freie Bahn zu schaffen, ist durch seine verbissene, für alles Geschichtliche verständnislose Kampfesweise über eines der merkwürdigsten Gebiete der Baugeschichte einer lächerlichen und zwecklosen Streiterei ausgeliefert.

August Endell (Breslau).

Quatorze sculptures Indiennes de la collection Paul Mallon, decrites par VICTOR GOLOUBEV. Paris, Boulevard Flandre 58.

Die Veröffentlichung zeugt für die Schätzung, die man heute indischer Kunst entgegenzubringen beginnt. Die Zeit, wo indische Bildwerke lediglich als Belege für religionswissenschaftliche Studien dienten, ist endgültig vorbei. Es gibt eine indische Kunstforschung. Sammler in aller Welt bemühen sich um indische Kunstschätze. Ihre Preise im Kunsthandel steigen von Tag zu Tag. Und man hat aufgehört, höchstens die von der Spätantike beeinflussten Massenarbeiten aus Gandhāra für berücksichtigungswert zu halten, man be-

ginnt die indischen Schöpfungen zu verstehen, die, ohne verzerrte westliche Züge, bodenständige Eigenart in voller Ausgeprägtheit enthüllen. Es ist anzunehmen, daß die Läuterung des Geschmacks mit der wachsenden Bekanntschaft mit den Hauptwerken und Hauptzeitabschnitten hinduistischer Kunst gleichen Schritt halten wird. Die Auswahl der Wiedergabe aus der Sammlung Mallon zeigt zweifellos ein feines Qualitätsgefühl; doch sichtlich hat sie sich noch nicht gänzlich von der althergebrachten Auffassung freigemacht. Es werden nur buddhistische Werke geboten und fast zur Hälfte Werke aus dem äußersten Nordwesten, dem letzten Vorposten des Hellenismus. Die Mehrzahl stammt aber aus Magadha (Bihar), dem Ursprungsland des Buddhismus und seiner letzten Zufluchtsstätte. Hier im Bereich der einstigen großen berühmten Universitätsstadt Nālanda wurden die meisten Skulpturen gefunden. Hier (und in Noddhā) dürfte sich das eigentliche Māhāyāna ausgebildet und von hier vor allem seinen Siegeszug nach dem Osten angetreten haben. Alle vorgeführten Skulpturen zeigen denn auch den Charakter des späteren entwickelten Buddhismus. Die Kunst der Pāladynastie — die Pālakönige herrschten in Bengalen vom 8.—12. Jahrh. — verdient eine sorgfältige Sonderbehandlung, die viel neues Licht auf die Herkunft der buddhistischen Kunst Ostasiens werfen würde. Schon die wenigen Beispiele der Sammlung Mallon zeigen mehr als zufällige Verwandtschaften mit der Kunst Javas (I. X), Siams (I. XIV) und Japans (I. VII, IX). Aber das Museum zu Calcutta ist noch voll von Skulpturen aus Bengalen aus den gleichen Perioden. Goloubew schickt den Tafeln eine ganz kurze Einführung voraus und fügt jeder Abbildung knappe ikonographische Bemerkungen bei. Die Abbildungen, obwohl auf Kartons aufgeklebt, sind nur Neßzungen, die nicht immer befriedigen.

William Cohn.

Satter Rheiiri, Indische Miniaturen der islamischen Zeit. („Orbis Pictus“ Bd. 6). Verlag Ernst Wasmuth N. G. Berlin. 18 S., 48 Abb.

Die knappe und temperamentvolle Einleitung, die den aus dem Bestande des Museums für Völkerkunde in Berlin ausgewählten Abbildungen vorangeschickt ist, vermittelt einen lebendigen Eindruck von der gewaltigen kulturellen Leistung, welche die mohammedanischen Herrscher Indiens im Mittelalter und in der Neuzeit vollbrachten, und betont ausdrücklich den immer noch angezweifelten nationalen Charakter ihrer Kunst, in der die Kleinmalerei vielleicht die wichtigste Stelle einnahm. Es ist sehr zu begrüßen, daß in dieser Frage ein indischer Moslim das Wort ergreift, nachdem wiederholt andersgläubige indische Autoren von ihrem Standpunkt aus die unhaltbare These von der importierten „indopersischen“ Kunst vertreten haben. Es wird sich auch bei uns immer mehr die Erkenntnis durchringen,

daß die Schöpfungen des Islam in Indien nicht als fremdes, künstlich oder gar gewaltsam eingeführtes Kulturgut anzusehen sind, sondern daß lediglich die religiöse Grundstimmung es ist, die sie von jenen buddhistischer oder brahmanischer Observanz scheidet. Und gerade in der Miniaturmalerei ist es nicht angängig, den hervorragenden Werken der Schule von Delhi ihre nationale Bedeutung absprechen zu wollen, wie Coomaraswamy das zugunsten späterer, ausgesprochen provinzieller Rajputarbeiten versucht hat. Auch unter den hier abgebildeten Beispielen sind mehrere, die deutlich erweisen, wie die hinduistische Tradition von den Meistern am Moghulhofe aufgenommen und in neue, fruchtbare Bahnen geleitet wurde. E. Kühnel.

Beschryving van Barabudur, samengesteld door N. J. KROM en T. VAN ERP. Uitgegeven door het Kon. Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië, met ondersteuning van het Departement van Kolonien. Eerste deel, Archaeologische Beschryving door Dr. N. J. Krom met 2 platen achter den tekst en 442 platen in folio. Archaeologisch onderzoek in Nederlandsch Indië III. 's-Gravenhage, Martinus Nyhoff 1920.

Wenn der Betrachter der schönen Lichtdrucke, welche das ganze plastische Material dieses gewaltigen Bauwerkes vor Augen führen, mit Hilfe des prachtvoll komponierten Grundrisses und des ebenfalls zur Erläuterung hinzugefügten Aufrisses, dieses architektonische Wunder, wenn auch nur in blasser Vorstellung, sich vor Augen gestellt hat, wird er wahrscheinlich schmerzlich vermissen, daß die zunächst als erster Band geplante architektonische Beschreibung des Herrn van Erp noch nicht erschienen ist. Denn, wenn auch das ästhetische Gefühl nur durch die unmittelbar vor Augen stehenden plastischen Formen geweckt wird, so könnte für den Betrachter, der, wie der Europäer nur auf die Abbildungen angewiesen ist, der Blick in die architektonischen Werte sich vertiefen, wenn durch eine Analyse des ganzen Baues und der funktionellen Bedeutung verschiedener Bauformen, — welche wohl am Bauwerk selbst unmittelbar empfunden, bei den Abbildungen aber nicht immer herausgefühlt werden, — das Ganze in seiner, man möchte fast sagen: raffinierten, Kompositionsweise verstanden werden könnte.

Auch hier hat die Mobilisierung infolge des Krieges, welche den Verfasser dieses wichtigen Teiles mitten aus der Arbeit herausriß und in eine kleine Garnison, von allen seinen Materialien geschieden, verbannte, die Verzögerung verursacht.

So ist es denn gekommen, daß wir zuerst in die archäologische Beschreibung hineingeführt werden, die auf die Geschichte des Bauwerkes und dessen kulturgeschichtliche und religiöse Bedeutung gerichtet, nicht unmittelbar dessen ästhetische Werte behandeln kann.

Es wäre also nicht verwunderlich, daß der Leser, wenn er, nicht unbekannt mit der Art wie manche archäologischen Schriftsteller, bei der Beurteilung von Werken der asiatischen Kunst, oft jede Stimmung zu verschrecken wissen, sich zur Lektüre dieses dicken Buches hinsetzt, zunächst ein gewisses Zaudern verspüren sollte. Um so angenehmer wird dann aber die Überraschung sein, wenn es schon sehr bald sich zeigen wird, daß der Verfasser, Prof. Dr. Krom, nicht nur ein vortrefflicher Archäologe, sondern auch ein feinsinniger Kunstbetrachter ist, wie aus verschiedenen Sätzen der Einleitung schon herausgefühlt werden kann.

Wenn dann auch in dem Vorberichte das Folgende zu lesen ist: „Der Wert der Barabudur-Monographie, so wie sie jetzt vorliegt, liegt in der Mappe mit Abbildungen, welche ein zuverlässiges Studienmaterial in aller Hände bringen, und ebenso in der architektonischen Beschreibung, welche eine definitive zu sein vermag; die Rolle der archäologischen Beschreibung ist bescheidener, je schneller sie veraltet sein wird, um so besser wird sie ihren Zweck erfüllt haben“... dann bedeuten diese Worte mehr als eine Bescheidenheitsaphrase, sie zeigen, daß der Verfasser mit scharfem Blick erkennt, wo die Wissenschaft in ihrer Relativität endet und die Kunst in ihrer Absolutheit beginnt.

Nach diesen so einsichtsvollen Worten ist unser Zutrauen geweckt auch den sehr sparsam vorkommenden Äußerungen gegenüber, wo dieser Archäologe das engere Gebiet seiner Wissenschaft verläßt und einige Bemerkungen macht in Bezug auf den rein ästhetischen Gehalt des besprochenen Monumentes, ein Zutrauen, das nirgends enttäuscht wird.

Bevor wir aber auf die für diese Betrachtungsweise charakteristischen Stellen näher eingehen, wollen wir erst eine kurze Inhaltsangabe des ganzen Werkes geben.

Im ersten Kapitel wird die Geschichte der Stiftung des Bauwerkes behandelt, worüber mit Bestimmtheit fast nichts ausgesagt werden kann.

Auch der Zweck des grandiosen Bauwerkes ist noch nicht mit Sicherheit festzustellen.

Nur zwei Möglichkeiten lassen sich denken: „Entweder Barabudur muß betrachtet werden als ein Monument für den Buddha und die Heilige Kirche oder als ein Schrein für eine, über den Ozean mitgebrachte, hochheilige Reliquie, welche in diesem Falle wohl nur von dem Erlöser selbst herrühren kann.“

Da eine solche Reliquie aber bis jetzt noch nicht aufgefunden wurde, bleibt die Alternative vorläufig bestehen.

Nach Besprechung der Lage und des Namens der Stupa wird die Entstehungszeit behandelt welche, zu urteilen u. a. nach der Schriftart der teilweise

noch erhaltenen Inschriften des eingegrabenen Sodels, in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts n. Chr. angelegt wird.

Der zweite Abschnitt, worin die Geschichte des Bauwerkes beschrieben wird, fängt an mit der Erwähnung der während des Baues notwendig gewordenen Anfüllung des unmittelbar am Sodel grenzenden Terrains mit 11 600 cbm Stein, wodurch das untere Reliefband eingegraben und das Profil des Sodels geändert wurde. Auch andere Änderungen am ursprünglichen Projekte werden gestreift, deren ausführliche Beschreibung aber dem architektonischen Teile der Monographie überlassen bleibt.

Über die weiteren Ereignisse des Monumentes während der Hindu-Javanischen Periode und nachher, bis zum 18. Jahrhundert, ist nichts bekannt. Die archäologischen Untersuchungen und Beschreibungen, die photographischen Aufnahmen von van Rinsbergen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die Entdeckung des Eingegrabenseins des unteren Teiles des Sodels durch J. W. Derman und schließlich die Restaurierungsarbeit von van Erp werden in diesem Kapitel behandelt.

Die nächstfolgenden Kapitel III—XIV sind gänzlich der Besprechung und der ikonographischen Deutung der Reliefs gewidmet und enthalten eine Fülle von wichtigen Erklärungen, welche dem Buche einigermaßen den Wert einer buddhistischen Enzyklopaedie verleihen. Für die Reliefs des unteren Frieses, welche, nach der allmählichen stellenweisen Entgrabung, photographiert und dann wieder hinter dem unteren Steinplateau vergraben worden sind, ist zwar der Text, dem die Vorstellungen entnommen sein können, noch nicht wieder gefunden, aber die Verwandtschaft mit dem Abhidharmaśāstra des Vasubandhu ziemlich überzeugend dargelegt.

In den ersten 92 Szenen dieses Frieses werden, jedesmal in zwei Abteilungen, ein begangenes Verbrechen und, in den zwei angrenzenden, die rächenden Höllestrafen wiedergegeben; wie in den vier nächstfolgenden Szenen die Arten der Wiedergeburt als Folgen des geformten Karma geschildert werden und welche Bedeutung den übrigen 64 Reliefs zukommt, wird vom Verfasser eingehend beschrieben.

Im nächsten Abschnitt wird angedeutet, wie der Lalitavistara, obwohl in einer etwas abweichenden Redaktion, die Quelle gewesen ist für die Reliefs der oberen Reihe der Hauptmauer der ersten Galerie, worin die Lebensgeschichte des Buddha vor Augen geführt wird.

Der Vergleich zwischen der schriftlichen Überlieferung und den Barabudurszenen und zwischen diesen und dergleichen Szenen in der verwandten ostasiatischen Kunst hat manche interessante Bemerkung veranlaßt.

Die langen Reihen frommer Erzählungen, Avadānas und Jātakas welche an der Hauptmauer der ersten Galerie unterhalb der Lebensgeschichte

Buddha's anfangen und sich den Geländern der ersten und zweiten Galerie entlang fortsetzen, sind nur teilweise interpretiert. Bislang hat der Verfasser in der Mahāyānistischen Literatur keinen Text oder Bruchteil eines solchen wiederfinden können, worin die Reihenfolge der Erzählungen zu der des Monumentes stimmt.

Hinter einander werden aber die von Foucher, d'Oldenburg, Speyer, Huber und Nizman wiedererkannten Geschichten, n. l. Sudhanakumārā wadāna, der Māndhātawadāna, der Cibi-jātaka, der Rudrāyanāwadāna und der Kinnarajātaka besprochen. Eigene Vermutungen des Verfassers, wie zur Deutung der Nr's 59—60 und der Nr's 61—63 werden erwähnt.

Im sechsten Kapitel werden 135 Reliefs des Geländes der ersten Galerie gedeutet, in Übereinstimmung mit dem Jātakamālā des Cūra. Nach der Meinung des Verfassers ist aber der dieser Reliefferie zu Grunde liegende Text eine große Jātaka Sammlung, worin der als eine Anthologie der Jātaka-Literatur zu betrachtende Jātakamālā des Cūra inorporiert wurde. Daher kommt es daß für die erste Serie der 135 Szenen dieser letztere vollständig genügt, daß aber die 237 übrigen Szenen dieser Serie dem größeren Werke entnommen zu sein scheinen, das, einer Mitteilung des Taranātha zufolge, im ganzen 100 Geschichten enthielt über die Art und Weise wie der Buddha sich die zehn Parāmitā's erwarb. Da aber die von Ivanovski publizierte Sammlung dieser Art nicht die Grundlage für die Barabudur-Szenen abgegeben hat, werden wir abwarten müssen, ob vielleicht in der chinesischen oder tibetanischen buddhistischen Literatur der betreffende Text wieder gefunden wird.

Nur sporadisch ist daher vom Verfasser die Deutung einiger dieser Szenen versucht worden.

Ein sehr wichtiges Kapitel, nicht bloß für die Deutung der Szenen, sondern auch für die Konsequenzen, welche daraus für das dem Barabudur zugrunde liegende religiöse System gezogen werden können, ist das X., worin zur Deutung der Szenen der Hauptmauer der 2. Galerie, der Gandawhūha-Text herangezogen wird. Wie bekannt, gehört dieser Text, ebenso wie der Lalitawistara in Nepal, zu den „Neun Dharma's“, denen eine große Wichtigkeit beigelegt wird.

Der Inhalt des Textes, der nur in ziemlich ungenau bearbeiteten Inhaltsangaben, von der Hand des Rājendralāla Mitra und des Haraprasād Gāstri, dem Verfasser zur Verfügung stand, ist, sowie die Verwendung im Barabudur, in einem Artikel in der Zeitschrift Djawa, 1921, S. 85—88 gegeben. Für die Erklärung des Reliefs 16—41 und 89 (oder 90)—128, worauf Sudhana's Abenteuer abgebildet scheinen, gibt dieser Text die gewünschten Erläuterungen; die Geschehnisse nach dem Besuche bei Maitreya, welche im Texte erwähnt werden, sind aber nicht mehr abgebildet.

Die Hauptmauer der dritten Galerie zeigt Maitreya, der auch die Hauptfigur ist, am Geländer dieser und im ersten Teile des Geländers der vierten Galerie.

Zur etwaigen Deutung dieser Szenen kann nur eine der verschiedenen Maitreya-Geschichten herangezogen werden, n. I. die Erzählung Asanga's des Stifter's der Mahāyānistischen Yogācāra-Schule, welcher von Maitreya selbst die grundlegenden Texte erhalten haben soll. Namentlich das 56. Relief, worauf eine Begegnung Maitreya's und Asanga's wiedergegeben sein wird, könnte als Belegstelle gelten. Der Verfasser neigt aber mehr dazu das Auftreten Asanga's in dieser Reliefferie aus anderen Gründen, wonach das Band zwischen Barabudur und der Yogā-Schule als wahrscheinlich betrachtet werden kann und welche in XVIII. Kapitel angeführt werden, herzuführen.

Hier ist es vielleicht angebracht hinzuweisen auf eine abweichende Meinung des Herrn Dr. F. D. R. Bosch der, in seiner Besprechung des Barabudurwerkes, gegeben in der „Tydschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Deel LXI, Afl. 3“, auf Seite 268—303, die Meinung äußert daß auch für die folgenden Relieffreihen der dritten und vierten Hauptmauer ein Gandavyūha-Text gebraucht ist, allein in diesem Falle die ausführlichste der drei Redaktionen, welche von ihm angenommen werden, n. I. der Samantabhadra-carṇāpranidhāna.

Es würde uns zu weit führen die wichtigen Gründe für diese Meinung hier zu referieren. Wir wollen bloß darauf hinweisen, daß durch diese Hypothese die sonst abrupt-abbrechende Geschichte Sudhana's fortgeführt wird und auch die für die Yogā-Schule so äußerst wichtige Erscheinung des Maitreya und Samantabhadra eine glaubwürdige Erklärung findet, eine Erscheinung, welche aus der Cāstri-Redaktion nicht zu erklären wäre.

Wenn wir in dieser Beleuchtung noch einmal die Relieffreihen des ganzen Bauwerkes betrachten, dann bekommen wir einen neuen klaren Einblick in die wunderbar sinnvolle Komposition des Heiligtums. Jetzt wird deutlich, daß die Texte der untersten Galerie gewählt sind in der Absicht den frommen Pilger nach Vollendung der pradakṣina, zur Anschauung der Höheren Weisheit vorzubereiten. „Die Reihe der ersten Hauptmauer zeigte die verschiedenen Arten wie der Buddha in früheren Geburten für das Heil der Menschheit lebte, litt und sich opferte.“ Die darüber gelegene Reihe zeigte das Leben Buddha's bis zur ersten Predigt zu Benares, bis zum Augenblicke also, wo er das Gesetz verkündete.

„Als Yogācāra konnte den Pilger das weitere Leben des Lehrers nicht mehr interessieren sein Sehnen richtete sich auf die Heilslehre selbst.“ „Diese Lehre wurde von ihm an den Hauptmauern der drei

höchsten Galerien angeschaut und zwar in der Form wie sie von dem Buddha in Vetavana verkündet ward und niedergelegt in dem meistverehrten Sutra, das dem Samantabhadra, dem Stifter seiner Sekte, die wichtigste Stelle zuerkannte. So wurde für diesen Pilger die Offenbarung des Samantabhadra-praṇidhāna die Krönung der irdischen Laufbahn des Buddha."

Mit einer Andeutung der Wahrscheinlichkeit, daß in chinesischer oder tibetanischer Fassung dieses wichtige (bis jetzt noch nicht aufgefundene) Samantabhadracarṇāpraṇidhānasutra vielleicht zu finden sei, schließt dieser äußerst wichtige Abschnitt. Zurückkehrend zu dem Barabudurbuche selbst muß erwähnt werden, daß die Kapitel über die Reliefs der Geländer der 3. und 4. Galerie keine großen Entdeckungen bringen. In Umrissen werden die Szenen soweit wie möglich determiniert. Es wird nur der Weg geebnet für die eindeutige Erklärung, welche erst neu aufzufindende Texte zu geben vermögen werden.

Nachdem die Bedeutung der verschiedenen Dhyaṇi-Buddha's und der Hauptstatue in den folgenden Kapiteln gegeben ist, wobei der Verfasser u. a. die Buddha-Figuren in den glöckenförmigen Stupa's der oberen Terrasse — mit Hinweisung auf das Pantheon des nepalesischen Buddhismus — als Vajrasattvafiguren deutet und die Dhyaṇi-Buddha's der fünften Reihe als Vairocana's, wird die geheimnisvolle, unfertige Statue, welche im Jahre 1842 in dem Hauptstupa gefunden wurde, als eine absichtlich dahin gestellte, ziemlich bedeutungslose unfertige Aśobhāfigur determiniert. Das Geheimnis in Bezug auf das, was dieser Hauptstupa denn wohl enthalten habe, die Statue eines allerhöchsten Buddha's(?), ist aber bis jetzt nicht gelöst.

In dem nächstfolgenden Abschnitt, handelnd über den Barabudur als hindujavanisches Kunstwerk und Kulturmonument, werden viele archäologisch wichtigen Details in Bezug auf die in den Reliefszenen vorkommenden Gebäude, Waffen und anderen Objekte besprochen. Am wichtigsten scheint uns aber der einsichtsvolle Geist, der spricht aus den Bemerkungen anlässlich die Eigentümlichkeiten der Formgebung und der Komposition.

Wir denken in erster Linie z. B. an die vom Verfasser gegebene Erklärung für die auffallende Tatsache, daß, mit Ausnahme von einiger wenigen später zu erwähnenden Fällen, überall die Wiedergabe dramatischer Szenen vermieden worden ist. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß nicht die Abbildung bestimmter, an einem spezifischen Zeitpunkte stattfindenden, Ereignisse bezweckt wurde, sondern die Wiedergabe einer jenseits von jeder Zeitbegrenzung gelegenen Stimmung, einer Stimmung welche, wie wir meinen, hauptsächlich durch die rein ästhetischen Mittel der Komposition und der Formgebung ausgedrückt wird. „Der Hauptzweck ist nicht, einen bestimm-

ten Text so deutlich wie möglich darzustellen, sondern vielmehr den betrachtenden Besucher in einen Zustand der schauenden Gemütsruhe zu versetzen, und ihn darin zu erhalten, die erste Voraussetzung zum Empfange der Heilslehre.“

Die wenigen wohl dargestellten dramatischen Szenen sind darum nicht am eigentlichen Heiligtume selbst, sondern am ursprünglichen Sodel (dem vergrabenen Fuße des Monumentes) angebracht. Dort bezwecken sie, durch die ergreifende Schilderung des mit dem Kreislauf der Existenzformen verbundenen Elends, den Pilger mit Ekel vor diesem zu erfüllen. Sobald der Fromme aber die erste Treppe des Heiligtums betreten hat, wird die friedliche Stimmung der Ruhe und Meditation geweckt, welche die notwendige Voraussetzung ist zur Erlangung der erlösenden Einsicht.

Von richtiger ästhetischer Einsicht bezeugt aber auch die Erklärung, welche gegeben wird für das Fehlen einer jeden Individualisierung der dargestellten Gestalten. Mit Recht betont der Verfasser, daß die Beschränkung auf eine verhältnismäßig geringe Zahl ziemlich feststehender Typen, als eine ausdrücklich gewollte betrachtet werden muß. Das bei anderen Gelegenheiten, z. B. bei den prachtvollen Porträtköpfen einiger als Götter abgebildeten Hindu-Javanischen Könige, bewiesene Charakterisierungsvermögen deutet an, daß beim Barabudur nicht ein Mangel an Können vorgelegen habe.

Die große Vorliebe für umständlich ausgearbeitete Details und für das Einfügen von vielen Personen, die nur in sehr losem Zusammenhange stehen mit der abzubildenden Episode, wird aus der langstreckten Form der Reliefs erklärt.

Über die wichtige Frage der Nationalität der Erbauer kommt der Verfasser schließlich zum folgenden Resultat: „daß die Hindu-Javanische Kunst als Ganzes, also auch die des Barabudur, in ihrem Ursprung und Wesen eine Hindu-Kunst ist, eine importierte; auf Java aber zeigt sie sich als eine gesonderte Einheit, worin die ursprünglichen indischen Elemente in glücklicher Weise mit javanischen Eigentümlichkeiten kombiniert sind“. „Wir beschränken uns auf die Konstatierung daß, was wir Hindu-Javanische Kunst nennen, nicht eine Hindu-Kunst auf Java ist — obwohl sie, aller Wahrscheinlichkeit nach, daraus entstanden ist — sondern eine typische, in dieser Form nur auf Java angetroffene Kunstart, zusammengewachsen aus fremden und einheimischen Bestandteilen, in deren Entwicklungsgänge wir allmählich das javanische Element an Bedeutung wachsen sehen.“ In Bezug auf Barabudur als Teil der Hindu-Javanischen Kunst wird gesagt: „Es mag stimmen, daß wir Barabudur immer als den vortrefflichsten Repräsentanten dieser Kunst, die auch in Prambanan und in so vielen anderen Kunstwerken sich offenbart, nennen werden; ein spezifischer Unterschied aber, das Wesen der Sache betreffend, besteht nicht.“

„Das besonders Erhabene, das nur dem Stüpa eigen ist, ist der Geist der Bhakti, wie der Buddhismus diese verstand.“

„Dieser Geist kann nicht verstandesmäßig gefaßt werden, er ist nichts wie ein Gefühl, eine Stimmung, der man sich hingeben soll, dankbar auf diese Art etwas zu erlangen von der Offenbarung des göttlichen Geistes des Barabudur, einigermaßen Teil zu haben an der demutsvollen Ehrfurcht der Stifter des Heiligtumes für das höchste Ideal, das bei ihnen das Wesen des Buddhismus, bei uns vielleicht anders heißt, aber im Grunde doch dasselbe bleibt“.

Noch mehrere Bemerkungen dieser Art könnten zitiert werden. Uns scheint aber, neben dem eben Erwähnten, der Hauptwert des Buches gelegen zu sein in der klarformulierten Übersicht des Mahāyāna Buddhismus (vor allem in Kapitel XVIII), und diese nicht nur sofern sie dienen kann zur Erläuterung der religiösen Bedeutung des Heiligtumes, sondern auch sofern sie die Mentalität beleuchtet der Stifter, welche in tiefer Frömmigkeit und in äußerster Konzentration ihrer geistigen Kräfte dieses Wunderwerk geschaffen haben.

Die Art, wie die fundamentale Bedeutung des Mahāyāna betont wird, ist um so freudiger zu begrüßen als dieser nur noch zu oft betrachtet wird wie eine Degenerationserrscheinung des mehr in Übereinstimmung mit der ursprünglichen Lehre geglaubten Hinayāna.

Zur Erklärung der auf dem ersten Blick verwunderlich scheinenden Tatsache, daß die Cāthamunifigur selbst in den höher gelegenen und auch geistig sich auf einem höheren Niveau befindenden Reihen, gänzlich verschwindet und abgelöst wird von den glänzenden Bodhisattwagestalten, wird z. B. hingewiesen auf den, gefühlsmäßig betrachtet, feineren Charakter des Mahāyāna, worin der Bodhisattwa, der Erlöser, der für sich selbst das Nirwana verweigert, solange noch ein Geschöpf in dem Kreislauf des Leidens herumirrt, eine wichtigere Rolle spielt als die Persönlichkeit des erlösten Buddha selbst.

In dem gewaltigen, weit über diese Zeit und diese Erde hinausragenden System der Dhyanī Buddha's, ist der Cāthamuni nur einer von vielen, wohl von Interesse für uns, da wir leben in dem Zeitabschnitt, worin er predigte, aber ziemlich interesselos für den ganzen Komplex der Weltperioden, inmitten derer sein Auftreten eine Episode ist.“

Für die Stellung, welche die Bildende Kunst in dem mahāyānistischen System einnimmt, sind auch die dem Yoga gewidmeten Betrachtungen äußerst lehrreich.

Indem nämlich dessen große Bedeutung für das Verständnis des mystischen Kernes in Buddha's Lehre betont wird, wird gleichzeitig der große Wert der Gemütsvertiefung zur Erreichung der mystischen Weisheit

angedeutet, eine Gemütsvertiefung welche aber in erster Anlage schon in der ästhetischen Begeisterung erreicht wird.

Nach obigen kurzen Bemerkungen über den ästhetischen und allgemein kulturellen Wert des Textes, wenden wir uns wieder dem Kunstwerke zu, wie es sich in den prachtvollen, nach den von Herrn v. Erp und dessen Gehilfen Herrn De Vink aufgenommenen Photographien angefertigten, Lichtdrucken zeigt. Ein näheres Eingehen darauf, wie auf die Bedeutung der Restaurierungsarbeiten, muß aber der Besprechung des im Anfang erwähnten, noch zu erwartenden, der Architektur gewidmeten Bande vorenthalten bleiben.

Eine ausführliche Bibliographie sowie der Sanskrittext der Buddha-geschichte beenden das Werk, dessen Gebrauchswert durch einen ausführlichen Index gehoben wird. Die Ausstattung der beiden wichtigen Mappen mit Lichtdrucken ist, auch was die typographische Versorgung anbelangt, ebenso vortrefflich, wie der Druck und die Bignetten des Textbandes mittelmäßig und geschmacklos sind. Für diesen letzteren wurden leider die beiden schon früher erschienenen Bände der Veröffentlichungen „Archaeologisch onderzoek in Nederlandsch Indië“ als Muster genommen.

Vorläufig haben wir nur auf diese äußerst wichtige Publikation hinweisen wollen, die für jeden, der sich ernstlich mit der Hindu-Javanischen Kultur im allgemeinen und mit der Hindu-Javanischen Architektur und Skulptur im besonderen befassen will, unentbehrlich ist.

T. B. Koorda (Leiden).

GEORGE GROSLIER, *Recherches sur les Cambodgiens*. A. Challamel, Paris 1921.

Nach umfangreichen Vorarbeiten glaubt die französische Kunstforschung mit Recht, aus der Fülle des über Cambodgia bekannten Materials das Fazit ziehen zu können. Das beschreibende Inventar von Lunet de Lajonquière stammt zwar noch aus den Jahren 1902—1911, ist aber vor allem durch S. Parmentier im Bulletin de l'école française d'extrême-orient, das zahlreiche Einzelarbeiten enthält, ergänzt worden. Vollständige, wenn auch teilweise unbefriedigende Serien von Aufnahmen der Reliefzyklen liegen vor. Angkor-Bat und Banteai-Chmar verdankt man Bejlié, den Bayon von Angkor — Thom Dufour und Carpeaux. Stände das Interesse an den Kunsttatsachen in Frankreich im Vordergrund, so müßte es sich jetzt um eine stilgeschichtliche Reihung und eine Ausdeutung des Wesensinhaltes handeln. George Groslier, der Kunstdirektor am Hofe des Königs von Cambodgia in Phnom-Penh, hat die große Aufgabe der Zusammenfassung übernommen und gibt seinem umfangreichen Werk den Untertitel „Nach den Texten und Denkmälern seit den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung“.

Was der Titel verspricht, hält das Buch. Das Tatsachenmaterial der Texte und der Reliefzyklen wird restlos ausgewertet. Groslier hat ein völkerkundliches Kompendium ersten Ranges geschaffen, über Geschichte und Wesen der Kunst der Ähmer gibt er hingegen nur wenig Auskunft. Die Einteilung des riesigen Materials wird von außen an den Stoff herangetragen, nicht von innen heraus entwickelt. Die fast pedantische Genauigkeit, mit der alle Vorarbeiten einer Wesensbetrachtung durchgeführt werden, läßt eher an ein naturwissenschaftliches Werk als an eine Kunstgeschichte denken. Überschriften der Kapitel lauten: Gewicht, Kleidung, Kopfschmuck, Schmuck usw. Die Zeugnisse der Reliefs und der Texte dienen dem Autor als Belege für Feststellung des völkerkundlichen Bestandes, der jedoch selten eine geschichtliche Reihe ausbildet. Trotz aller Abbildungen hat sich die Kunst bei Groslier auf die ihr vorbehaltenen Kapitel, d. h. auf einen ganz geringen Raum zurückziehen müssen. Diese Tatsache ist um so bedauerlicher, wenn man berücksichtigt, daß die Kunst von Cambodgia in ihrer ganzen Wirksamkeit noch zu entdecken ist. Vor allem die Plastik wird stiefmütterlich behandelt, ein Merkmal der gesamten bisherigen Ähmer-Forschung. Es ist allzu bequem auf Grund des Erhaltenen von einer ausschließlich dekorativen Plastik zu sprechen. Die Kleinbronzen und manches Einzelstück beweisen das Gegenteil und lassen vermuten, daß sich die plastische Gestaltungskraft der Ähmer in freigürlichen Werken, die den Mittelpunkt der reichen Rahmung zu bilden hatten, sammeln konnte. Die Gleichheit der Typen und des Ausdrucks hat das europäische Auge zweifellos für die Qualitäten der Ähmer-Plastik abgestumpft. Es bedarf in Europa immer noch einer großen Umstellung, um den asiatischen Formalismus in seinem ganzen Wert anschaulich zu machen. Immer noch steckt der Balken des Individualismus und der Naturbeobachtung im Auge der Forscher. Verzeichnete Füße am Körper einer natürlich gebauten und bewegten Tänzerin erhalten nun einmal eine schlechte Note.

Für Ornamentik und Baukunst ist von den französischen Gelehrten eine glänzende Vorarbeit geleistet worden. Groslier faßt nur zusammen. Anscheinend ist auch er wie seine Vorgänger Architekt.

Die Ähmer-Kunst muß schließlich auch gegen die umliegenden Länder abgegrenzt und im südasiatischen Kulturbereich eingeordnet werden. Ihr durch sichere Daten gegebener Geschichtsraum (6.—16. Jahrhundert) erleichtert diese Arbeit. Aber hier müßte das Werk Grosliers weiter ausgreifen. Die Cambodgia-Kunst fügt sich in eine große Einheit, die Birma, Siam, Laos, Cambodgia und Champa umfaßt. Dieser Komplex, der hinterindische ist in seinen Kunstäußerungen keinesfalls von Osten, sondern vom vorderindischen Deccan-Gebiet wesentlich beeinflusst und hat in allen Einzelbezirken zu eigenen Leistungen geführt. Die Verwendung der Nagas oder der Turm mit mensch-

lichen Köpfen ohne bauliche Zweckfunktion sind z. B. ausschließliches Eigentum der Khmer. Auch ihre Ausdeutung des Gesichtes und seine Beseelung im Sinne einer milden Ruhe und einer etwas weichlichen Schönheit finden sich nirgends sonst. Die Khmer waren jedenfalls nicht nur große Dekorateur — als solche zeigt sie die allzu bekannte Gruppe von Angkor-Wat — sie waren vor allem im Stande, der Sonderart ihres religiösen Fühlens einen bezwingenden Ausdruck in der Plastik zu geben.

Groslier hat mit Abbildungen nicht gespart, wenn auch seine Zeichnungen nach den Reliefs keinen Wert für die Kunstforschung haben. Nach dem Gesagten wird es aber nicht erstaunen, daß fast alle Plastik-Aufnahmen unzulänglich sind, sie isolieren selbst losgelöste Stücke nicht genügend und geben ihnen keine plastische Rundung.

Es wäre Unrecht, der gewaltigen Leistung des französischen Forschers die Anerkennung zu versagen, auf die eine riesige Materialbeherrschung und peinlichste Sorgfalt immer Anspruch haben. Aber die Fachwissenschaft mit ihren ängstlich abgesteckten Grenzen interessiert (glücklicher Weise) keinen weiten Kreis. Wissenschaft ist keine tote Sache, und darf es nicht sein. Auch die Kunst von Cambodgia ist nicht tot, aber ihre Lebendigkeit ist nicht da zu suchen, wo Groslier sie zu finden glaubt; die folgende Besprechung wird das im Einzelnen zeigen.

ARTS ET ARCHÉOLOGIE KHMERS, Fascicule 1., A. Challamel Paris 1922. Herausgegeben von George Groslier.

Das Bulletin de l'école française d'extrême-orient hat sich schließlich als ungeeignet erwiesen, um die im Fluß befindlichen Arbeiten über Cambodgia zu veröffentlichen. George Groslier übernahm die Herausgabe der ersten Zusammenfassung, er ist auch Leiter der ersten Zeitschrift für Cambodgia-Kunst. Das Unternehmen ist kühn und war wohl nur dadurch möglich, daß die französische Kolonialausstellung in Marseille (Sommer 1922) das längst lebendige Interesse neu beleben sollte. Die Ausstattung des ersten Heftes ist vorzüglich, alle wichtigen Tafeln sind lose beigegeben. Das Programm lautet: „Kunst, Denkmäler, Ethnographie vom Ursprung bis zur Gegenwart“. Schon wieder Ethnographie, das ist etwas verdächtig. Man gewinnt entschieden den Eindruck, als solle die Zeitschrift neben der Konzentration der Einzelforschung einer Weiterführung der „recherches“ Grosliers dienen.

Im ersten Heft finden sich einige vorzügliche Aufsätze. G. Marchal, nach dem Tode von J. Commaille Konservator von Angkor, schreibt als sachkundiger Architekt über die Konstruktion der Tempel in der Angkor-Gruppe. Der eingeborene Kultusminister schildert kurz den heiligen Degen des Landes,

der freilich der Tradition widersprechend nicht vor dem 14. Jahrhundert anzusetzen ist. Der Tempel von Phnom Chiso eröffnet die geplante Reihe der Einzelstudien. Ein herrlicher Hari-Hara erscheint nur als Tafel, ist aber schlecht aufgenommen, der unruhige Hintergrund stört.

Großen Raum nehmen die Dokumente des Kunstdienstes ein, der 1917 eingerichtet wurde. Im Vordergrund steht die Kunstschule von Phnom-Benh, errichtet im Schatten des Schattenkönigs von Cambodgia. Großlier nimmt die Sache mit Recht sehr ernst, und eine offene Aussprache kann der Klärung der wichtigen Probleme nur nützlich sein. Die Eingeborenen von Cambodgia, Nachkommen der Khmer, hatten ihre Kunst und ihren Kulturbesitz vergessen und erfuhren den Druck europäischer Wirtschaft so schwer, daß für bodenständige Produktion Erzeuger und Abnehmer verschwanden. Gleichzeitig riefen das wachsende Interesse an östlicher Kunst und die enthusiastischen Schilderungen von Schriftstellern wie Pierre Loti eine immer größere Zahl von Reisenden ins Land. Großlier sammelte 1917 die letzten Kunsthandwerker, setzte sie als Lehrer in seine Eingeborenenschule und ließ die alte Khmer-Kunst nachahmen. Die Abnehmer waren schnell gefunden, denn die Reisenden kauften lieber eine originale Khmer-Arbeit als einen Erinnerungsfälsch. Würde es sich um eine rein wirtschaftliche Frage, etwa die Unterstützung der notleidenden Handwerker und die Schaffung einer anständigen Fremdenindustrie handeln, so wäre über die Sache kein Wort zu verlieren. Aber Großlier selbst glaubt, daß die Arbeiten der Schule von Phnom-Benh etwas mit Kunst zu tun hätten, und daß in seinem Institut das schöpferische Genie der Khmer erhalten und weitergegeben werde. Hier liegt der Irrtum. Proben und Abbildungen beweisen, was einer kunstgewohnten Einstellung selbstverständlich ist, nämlich daß die asiatische Geschicklichkeit der Hand ohne den schöpferischen Impuls bedeutungslose Nachahmung hervorbringt, und daß der belebende Funke fehlen muß, wo er nicht dem Leben einer Gemeinschaft entspringen kann. In Indochina ist die eingeseffene Kulturkraft und Fähigkeit an der Berührung mit Europa gestorben, ein Schicksal, das sich in letzter Zeit allzu oft auf der Erde wiederholt hat. An dieser Tatsache ändert keine nationale Tracht, kein kopierter Bau und keine künstlich wachgehaltene Tradition etwas. Man mag das betrauern, ändern kann man das nicht. Was Herr Großlier in Phnom-Benh machen läßt, hat mit Kunst nichts zu tun. Daß Kunstfertigkeit und Kunstfähigkeit verschiedene Begriffe sind, braucht kaum noch erwähnt zu werden; die Fertigkeiten sind gerettet, der Geist ist tot. Möge man sich darüber im Klaren sein und ruhig weiter arbeiten, um die Touristen so anständig wie möglich zu bedienen. Die Zeitschrift aber wird gut tun, sich der Erforschung der (leider) vergangenen Zeiten statt einer toten Gegenwart zu widmen, denn die Lebendigkeit der alten Meisterwerke ist größer als die der neuen Meisterstücke.

Alfred Salmony.

Julius Kurth: Der japanische Holzschnitt. 2. neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage. Piper, München 1921. **W. v. Seidlitz: Geschichte des japanischen Farbenholzschnitts.** 3. Auflage. Jesh, Dresden 1921. Pr. geb. M. 100,—.

Für jeden Freund ostasiatischer Kunst ist es eine Freude, zu sehen, wie nach dem Kriege der Eifer für den japanischen Farbenholzschnitt wieder aufblüht. Selbst in den nordischen Ländern beginnt die Begeisterung dafür zu erwachen. Man sammelt mit Eifer, man sucht durch die Presse das Publikum zu interessieren, in Kristiania bereitet der rührige Konservator des dortigen zoologischen Museums Herr Reinhardt Natvig eine Ausstellung von japanischen Holzschnitten vor. Wie groß aber das Interesse für diese Kunst geworden ist, dafür zeugt, daß vergriffene Arbeiten über den japanischen Holzschnitt neu aufgelegt werden. So in diesem Jahre gleich zwei, die dasselbe Thema behandeln, die beiden oben genannten. Dem Werke von Kurth sollen bald Neuauflagen des Sharaku und Harunobu folgen. Es steht auch zu hoffen, daß Kurths Monumentalwerk, das die Geschichte des japanischen Holzschnitts in voller Ausführlichkeit geben soll, in absehbarer Zeit erscheinen wird.

Kurths Werk: Der japanische Holzschnitt hat sich in kurzer Zeit eine sehr große Anzahl Freunde erworben. Es liegt das wohl an der Sicherheit, mit der man wandelt, wenn man den Spuren dieses exakten Forschers folgt. Nirgendso bloße Phrasen, stets kurze, gleichsam kristallisierte Charakteristiken, mit eisernem Fleiß erarbeitete wissenschaftliche Resultate, bei denen genau unterschieden wird, was bewiesen und was noch hypothetisch ist. Die neue Auflage zeigt starke Bereicherung sowohl im Umfang (172 statt 126 Seiten bei etwas größerem Format) wie in den Abbildungen (87 statt 75). Das Interessanteste an ihr ist wohl die ganz neue Lösung des überaus verzwickten Harunobu-Problems, das Kurth in seinem Harunobu noch offen lassen mußte. Das Magosabro-Problem ist weitergeführt, ebenso die Kwaigetsudo-Frage. Gelöst ist ferner die Frage, ob der Druck mit mehreren Platten eine chinesische oder japanische Erfindung ist. Die Hauptschüler der Meister sind nicht nur genannt, sondern auch näher charakterisiert. Wertvoll, wenn auch für die Utamaro-Sammler etwas bitter, ist die Angabe wie sich die Blätter Utamaros I und II nach der Signatur von einander unterscheiden lassen. Ich hätte gewünscht, daß Kurth zum Troste der Sammler hervorgehoben hätte, daß neben „manchmal herzlich unbedeutenden“ Blättern Utamaros II auch hervorragend schöne stehen. Warum Kiyotsune II in dieser Auflage weggelassen ist, ist mir nicht klar. Er ist doch einer der immerhin häufiger vorkommenden Meister, wenn er auch stark ins Sentimentale fällt. Die Signaturentafeln mit den Namen der Meister in ihrer

eigenen Handschrift werden den Sammlern willkommen sein, die nicht gewohnt sind, solche handschriftlichen Zeichen auf das akademische On zurückzuführen. Kurz, wer Kurths Buch studiert, wird reichen Gewinn davontragen. Zu bewundern ist die Ausstattung des Werkes durch den Verlag von R. Piper, München, die der der Friedensaufgabe nichts nachgibt.

Auch von Seiblik's Geschichte des japanischen Farbenholzschnitts hat eine neue, die dritte Auflage erfahren. Ich war gespannt, wie Seiblik die Resultate der wissenschaftlichen Behandlung des Farbenholzschnitts verwerten würde. Hatte er doch bei Herausgabe der zweiten Auflage vor 1½ Jahrzehnten nur Kurths 1906 erschienenen Utamaro kennen können. Was alles hat seither die wissenschaftliche Forschung geleistet! Man kann sogar sagen, daß erst in der Zeit zwischen diesen beiden Auflagen überhaupt eine wissenschaftliche Bearbeitung dieser Probleme stattgefunden hat. Ich bin bitter enttäuscht worden. Schon rein äußerlich betrachtet, die Abbildungen sind auf 103 schwarze und 4 farbige zusammengeschrumpft — nur eine farbige Tafel ist neu; der Text macht den Eindruck, als sei er ohne jede Veränderung aus der zweiten Auflage herübergenommen; als Vorwort ist das der letzten Auflage von 1897 gegeben! Und nun erst inhaltlich! Die letzten anderthalb Jahrzehnte sind an diesem Buche aber auch spurlos vorübergegangen. Nicht nur daß längst überholte Urteile über die einzelnen Meister abermals wiederholt werden, nicht nur daß selbst die größten Fehler in den einzelnen Daten stehengeblieben sind, sogar oftmals schon bemerkte sprachliche Unmöglichkeiten wie der Name Kyriterä (die Silbe ky gibt es im Japanischen bekanntlich nicht) oder Gleichstellungen wie Toyoaki und Toyakira sind nicht korrigiert worden. Es erübrigt sich, auf Einzelnes einzugehen. Das ist schon oft geschehen und würde den Rahmen dieser Rezension weit überschreiten. Das Buch ist geradezu ein merkwürdiges Phänomen auf wissenschaftlichem Gebiete. Es macht auf mich einen ähnlichen Eindruck, wie der ist, den ich jedesmal empfangen, wenn mein Weg mich in den kleinen Badeort Warmbrunn im Riesengebirge führt. Wie dieses Städtchen ein ganzes Jahrhundert verschlafen zu haben scheint, so scheint auch Seiblik's Buch die letzten 14 Jahre mit ihrem Aufblühen der japanischen Wissenschaft verschlafen zu haben, verschlafen Kurths Harunobu, Sharaku, japanischen Holzschnitt, verschlafen meinen Toyokuni, verschlafen die Forschungen der Japaner im Kono hana, verschlafen die großen Arbeiten der Amerikaner. Oder sollte es sich anders verhalten? Was Goethes Vili durfte, ihr Unbequemes mit leichter Handbewegung zu streichen, das darf ein v. Seiblik doch nicht, er setzt sich dabei der Gefahr aus, daß die Wissenschaft mit ihm das Gleiche tut, ihn auch — streicht.

Friedrich Succo.

Paul Eberhardt, Religionskunde. Verlag Friedrich Andreas Berthes A.-G. Gotha 1920. 242 S.

Nur mit einer verhältnismäßig geringen Zahl der rund vierhundert kurzen Abschnitte, in denen der Verfasser seinen Stoff darbietet, kommt sein Buch an diesem Orte in Betracht, mit den den Religionen des fernerer Orients gewidmeten. Das sind die §§ 73—140 (S. 33—69). Von den über den vorderorientalischen Kulturkreis sich auslassenden und das Religionswesen des Abendlands in Geschichte und Gegenwart behandelnden Seiten wie von dem Abschnitt über die Religiosität des naturhaften Menschen (die Religion der Primitiven) kann denn hier abgesehen werden. Ebenso auch von den 49 an den Anfang des Buchs gestellten Paragraphen zur Glaubenslehre. Beachtet man, daß auf ganzen 36 Seiten der ostasiatische Kulturkreis (Japan und China) und der indoiranische Kulturkreis (Indien und Iran) zur Erörterung kommt, so wird man sich füglich nicht mehr als nur Erfassung der allerwichtigsten Grundzüge der Religiositäten (um diese, nicht um die Außerlichkeiten des Ritus und die kirchliche Organisation ist es Eberhardt überall zu tun) erwarten.

Mit Japan beginnt die Darstellung der Religionen des Morgenlandes überhaupt. Dies, und daß so Japan vor China steht, muß befremden. Die Erklärung freilich fehlt nicht. Siehe S. 35: „Wir gehen dem Lauf der Sonne nach und beginnen mit dem Land der aufgehenden Sonne“. Es ist, wie man sieht, eine des einheitlichen historischen Gesichtspunktes ermangelnde äußerliche, rein geographische Gliederung, für die Eberhardt sich entschieden hat, also nicht eben eine den idealen Anforderungen einer Religionsgeschichte entsprechende Einteilung, jedenfalls keine, bei der sich der Aufstieg der Religionsentwicklung, der religiöse Evolutionsprozeß mit der Aufeinanderfolge seiner Entwicklungsstufen zur Anschauung bringen ließe. Der Verfasser freilich braucht durch derlei Bedenkllichkeiten sich nicht irre machen zu lassen. Die kommen ihm überhaupt gar nicht. Die Religion „entwickelt“ sich nach § 52 nicht, weder als Naturprozeß noch als Idee. Was uns als Entwicklung und Fortschritt erscheint, ist dies nur deshalb, weil je nach der einfacheren oder zusammengesetzteren seelischen und geistigen Natur desjenigen, in dem die Religion Besitz ergreift, dieses Eindringen einfacher oder verwickelter erscheint. Aber es gibt nicht eine größere oder kleinere Vollenbung, sondern man wird vollendet oder man wird es nicht. Es gibt darum keine „Stufenfolge“ in der Geschichte der Religion. Der einfache Mensch und die einfachen Völker stehen, religiös angesehen, auf der gleichen Ebene wie der kultivierte (differenzierte) Mensch und die Kulturvölker, sofern alle dort wie hier alles in sich zur seelischen Vollenbung zu bringen suchen; ob der „Wilde“ davon durch seine Wildheit und der verfeinerte Mensch durch seine „Kultur“

gehindert oder gefördert wird, bleibt sich im Grunde gleich. Es gibt danach, heißt es noch einmal in § 53, keine „höhere“ oder „niedere“ Religion. Der überall und immer vorhandene Odem der Religion (Irreligiosität, liest man im Vorwort S. VI, ist untermenschlich) strömt belebend in alle Formen des Daseins ein, das endgültige Urteil darüber, ob dies zu einem vollgültigen, innersten Leben führt, steht keinem Menschen zu.

Je größer die Zahl der Einzeleinwände ist, mit denen ich im folgenden gegen Eberhardts Darbietung, soweit ich sie hier zu prüfen habe, nicht zurückhalten darf, desto weniger will ich anstehen zu bekennen, daß ich mir bei den da vom Verfasser aufgestellten Grundsätzen, so stutzig sie einen zunächst machen müssen, sehr wohl etwas denken kann. Es ist nicht Unsinn, was hier geredet wird; es sind Thesen, die es verdienen, daß man ihnen nachsinnt. Jedenfalls will es mir recht wohl gefallen, daß sein Autor in Konsequenz seines ganz eigenen Standpunktes nicht „kritisch“ oder „wertend“, sondern mit der unverkennbaren Bereitwilligkeit zu verstehen an die jeweils betrachtete Religiosität herantritt. Es wird der Leser aber wohl mehr geben außer mir, denen nichts ferner liegt als solches Gehaben, wie er vorausieht, als „ein allzufreies“ zu erachten.

Eberhardt erklärt im Vorwort seines Werkes, er wolle dankbar begrüßen, was ihm an wirklicher Kritik geboten werde, und lasse sich gern belehren. Die nachfolgenden Beanstandungen, die ich lieber dem Verfasser vor der Drucklegung, wenn er mir mit der Bitte darum sein Manuskript einmal vorgelegt hätte — wann doch wird man sich bei uns einmal zu dieser Praxis freundlich diskreter Vorzensur belehren? — zur Verfügung gestellt haben würde, sind nun dem Benutzer der „Religionskunde“ vermeint. Ich setze darum wohl meine Fragezeichen zu den einzelnen Paragraphen ihm diensamst einfach in deren Aufeinanderfolge, eine trodene Corrigenda-Liste.

Zu dem Abschnitt über Japan vermißt man die zu anderen Kapiteln gemachte Angabe über die befolgte Transkriptionsweise japanischer Namen. Tatsächlich ist hier von E. überhaupt keine einheitlich durchgeführt. Für das Japanische ist jetzt in wissenschaftlichen Werken die Umschreibung der Romajikwai die so gut wie allgemein angenommene. — Nicht zutreffend ist in § 77 die Angabe, daß E. Florenz 1901 und 1903 unter dem Titel „Japanische Annalen“ das Kojiki und das Nihongi übersetzt habe. Sie richtig zu stellen, darf ich mir erlassen. Statt auf die beiden von Eberhardt gemeinten Bände, die weder beide gleich betitelt sind noch auch das Kojiki enthalten, wäre an diesem Orte jetzt zu verweisen auf Florenz, Die historischen Quellen der Shinto-Religion, Gött. 1919. Die Nennung des Engishiki hat dem Leser der „Religionskunde“ keinen Wert ohne die Mitnennung der vorhandenen Übersetzungen, die von Satow, Weipert und Florenz vorliegen und in den

Transact. of the As. Soc. of Japan und in den Mitteil. d. deutschen Ges. f. Natur- und Völkert. Ostasiens erschienen sind. Im übrigen ist das Engishiki nicht eine Sammlung von 27 liturgischen Stücken, sondern diese Ritualtexte, neben dem mythologischen Teil des Kojiki und des Nihongi die wichtigste Quelle für die Bestimmung des Wesens der altjapanischen Nationalreligion, machen nur den Inhalt eines der, im ganzen 50, Bücher des Engishiki aus. Als Quellen kommen auch die Bücher 1—7 und 9—10 in Betracht, die dem Kultwesen gewidmet sind. — § 78. Zu beanstanden ist die Periodenabgrenzung in der Entwicklungs Geschichte des Shintō. Sie ist nach dem oben genannten Werke von Florenz S. V zu korrigieren. — Wenn der Verf. in § 77 Kodshiki schreibt (statt Kojiki), so darf in § 78 nicht Michi stehen, sondern es müßte mitschi zu lesen sein. — § 81. Statt Ameterasu lies Amaterasu. — § 82. Die Shintoheiligtümer enthalten keine Götterbilder, und der Shintoismus hat keine ausgebildete Ethik. Das ist richtig. Nicht so der Grund, der dafür angegeben wird: weil im Anblick der seelenerfüllten Natur, welche Dankbarkeit und Ehrfurcht erweckt, aus welchen beiden dann im Verkehr der Menschen untereinander eine hinreißende Höflichkeit des Herzens entspringt, ein gesittetes Leben von selbst sich gestaltet. Das hat Eberhardt sich so wohl von einem Japaner aufreden lassen, der das auch wirklich glauben mag, oder aber er hat es etwa in dem bekannten Sammelwerk „Unser Vaterland Japan“, in dem — ich schlage es daraufhin nicht extra nach — sehr wohl so etwas stehen kann, gelesen. Der Grund für das Fehlen einer eigentlichen Ethik im Shinto liegt in dem primitiven Charakter dieses Kults, und der Grund für das Fehlen der Götterbilder liegt darin, daß dieser Kult einer Zeit entstammt, da in Japan noch keine Kunst erblüht war, die an die Darstellung des Göttlichen sich hätte wagen können. Im übrigen ist Florenz wie der englische Japanologe Aston der Überzeugung, daß das für Gottheiten übliche eigentümliche Zählwort hashira, Pfeiler, ein Überkommnis ist aus einer Zeit, wo die Japaner, wie noch jetzt die Koreaner, Götzenbilder besaßen, die in einem hölzernen Pfeiler mit oben ausgeschnitztem Kopf oder grob geschnittener ganzer Menschengestalt bestanden. S. Florenz, Jap. Mythol. S. 5 und Anm. 5^o. Die japanische Höflichkeit aber ist die schöne Frucht der Erziehung durch den Konfuzianismus. Auch der Buddhismus mag freilich sein Verdienst an ihr haben. Etwas zu weit geht das „Verstehen“ des Verfassers, wenn er das Geishatum, selbstverständlich eine Kulturbüte, als harmlose Natürlichkeit deutet. — § 83. Nicht richtig ist, daß der Shintoismus in seinem Herzen Tor und Tür offen hatte für den Einzug des Buddhismus. Es hat im Gegenteil harte und lange Kämpfe gekostet und schließlich eine fromme List gebraucht, bis es einer den Fremden aufgeschlossenen Partei am Hofe gelang, das Volk der erotischen Religion zu gewinnen. Falsch ist

die Annahme, daß der Buddhismus von Tibet über China und Korea nach Japan gekommen sei. Tibet hat die Religion Buddhas mehr als ein Jahrhundert später als Japan auch nur einigermaßen kennen gelernt. Wenn die Mahāyānadoctrin charakterisiert wird „vom Standpunkt der reinen Lehre eine Verirrung und eine Anpassung an nicht die höchsten Erfordernisse“, so ist das schwer zu verstehen, und gedacht kann dabei nur an die Amitābha-Lehre sein, die doch nur eine der Formen des Mahāyāna ist, das im ganzen dem Buddhisten ein sehr vieles zumutet, in der Tat so viel, daß den an ihrer eigenen Vernunft und Kraft Verzagenden eine leichtere Art von Buddhismus gefunden werden mußte, die eben das Evangelium von dem Paradies im Westen, in das bloßes gläubiges Vertrauen auf einen liebevollen Heiland und die Anrufung des Namens dieses Heilands, Amida, einhilft, darstellt. Ganz und gar unzutreffend ist, daß „der Kult, wo Weihrauch und Weihwasser nicht fehlte“, bald in den Hintergrund getreten sei. — Jōdo und Paradies sind nicht zwei Dinge, sondern identisch. Daß Amidas Standbild in keinem Tempel fehle, ist eine irrige Behauptung. — § 84. Mißverständlich ist der Satz: „Jeder kann in einem späteren Leben zu einem Buddha werden, wenn er nicht nur für sich allein, sondern auch für seine Mitmenschen ein Leben in Liebe und Hingabe gelebt hat“. Kwannon hat sich nicht zum Range eines Buddhas erhoben. — § 86. Daß Beeinflussungen der japanischen Religiosität durch christliche Missionen in Japan nie geschwiegen, kann man nicht sagen. Zu wenig dagegen ist gesagt mit dem Satz: „endlich ist der Konfuzianismus bei manchen Kreisen rege“. Mißverständlich die letzte Konstatierung des Kapitals über Japan, 1889 sei die Staatsreligion überhaupt abgeschafft worden. —

Li-king in § 87 ist natürlich bloß Schreibfehler. Lies Li-ki. — § 89. Daß dem Begriff Tao im Yih-king — für das Tao-teh-king lasse ich das gelten — ein Odem entströmt, der es nicht als unpersönlich erscheinen läßt, ist etwas, was ich nicht empfinden kann. Der Yang? Die Yin?? Weidemale ist der neutrische Artikel zu setzen. — § 90. Eine Frage an den Autor: Was ist die Welt „außer“ der chinesischen Religiosität, die eben dieser Religiosität an keiner Stelle ein Fremdes ist? — § 91. Die Phrase: Den Lebensnerv eines Dinges treffen, bedeutet etwas anderes als was Verf. hier sagen will. — § 92. Erde und „Reich der Mitte“ sind nicht identische Begriffe. — § 93. „Es gehört zu den größten und lächerlichsten Vorurteilen gegenüber dem Konfuzianismus, wenn man ihn als ein nüchternes Moralsystem ohne religiöse Tiefe auffaßt.“ Weiß Eberhardt nichts von Chu-hi und davon, daß der Konfuzianismus Chu-hi'scher Observanz, nicht der des Meisters, die ganzen späteren Jahrhunderte hindurch in China geherrscht hat, wie er es auch gewesen, der die japanische Samurai-Klasse aller

Religion entwöhnte? — § 95 „Geboren um das Jahr 604 verliert sich sein (Lao-tses) irdischer Ausgang im Dunkel“. Ist's kleinlich, wenn ich hier einmal im Vorübergehen das Deutsch des Verf. bemängele? Grammatisch kann „geboren“ sich hier nur auf „Ausgang“ beziehen. „Um zu ahnen, was dieser Einsame meinte, ist es nötig...“. Auch hier ist gegen die Gesetze der deutschen Grammatik gefehlt. Und so in § 97: „Durch Reisen frommer Pilger nach Indien wurde dann eine genauere Bekanntschaft (mit dem Buddhismus) erreicht und immer neue Schriften nach China gebracht.“ —

§ 102. Daß die Welt der vedischen Götter und Geister jedem sichtenenden Blick spottet, stimmt wenig zu der Tatsache, daß bereits im Niruktam die Einteilung der Götter nach den drei Gebieten Licht Himmel, Luft Raum, Erde zugrunde gelegt ist, eine Unterscheidung, die schon in den Hymnen des Rgveda sich findet (Dyaus, Antariksham, Prithivi). Der Schlußsatz dieses Paragraphen, daß bei all dem vielgestaltigen Polytheismus des altvedischen Pantheons unangerührt der Glaube an ein höchstes, lenkendes Wesen überhaupt bleibe, läßt vermuten, daß der Verf. Leop. v. Schröders Werk „Arische Religion“ gelesen oder aber doch dessen Aufsatz „Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern“, Reden und Aufsätze S. 368 ff. Die Indologen haben sich zu diesen Auffassungen völlig ablehnend gestellt. Vgl. z. B. Oldenberg, die Religion des Veda² S. 96. — § 105. Die Brahmanas sind nicht, wie Eberhardt meint, Tradition in Gegensatz zur Offenbarung, vielmehr selbst auch Bestandteile des als Offenbarung gewürdigten Veda. — Nach dem S. 44 in Fußnote gegebenen Transkriptionsmodus ist Yajnavalkya zu schreiben, nicht Yagnavalkya. Auch Vaicyas in § 106 ist so nicht angängig. — § 108 ist im letzten Satz auf S. 49 etwas nicht in Ordnung. Daß der Indier nicht zu Göttern um Hilfe bitten kann, wird durch die ganzen Hymnen des Rgveda widerlegt. — Zu § 109 darf ich dem Leser bemerken, daß die Erklärung des Aufkommens des Seelenwanderungsgebankens in Indien nicht so selbstverständlich ist, wie es nach Eberhardts selbstsicheren Sätzen den Anschein hat. Wie viel weniger da doch unsereiner Bescheid weiß! Ob nicht vielleicht doch, weil er sich über das Problem ein wenig mehr umgehört? — § 111 streiche man das „auch“ in der Übersetzung von Tat tvam asi: Das bist auch du! — § 112 Māṣa, Täuschung, wird der Benutzer des Buches, der S. 44¹ beherzigt hat, Maṣṣa aussprechen, was er aber doch gewiß nicht tun soll. Samsara wäre in Samsāra zu korrigieren, wenn Eberhardt doch einmal diakritische Zeichen gebrauchen will. Besser hätte er vielleicht auf ihre Setzung verzichtet, da sie ihm doch — ich kann nicht daran denken, sie überall richtig zu stellen — fast durchweg mißglückt ist. — Am Schluß lies Samanas. — § 113 sollte doch mit einem Worte gesagt werden, daß die Lehre von den drei Guṇas (Sattvam, Rajas [so richtig, nach

§. 44, Anm. 1, statt Radschas], Tamas) zum System der Sāṅkhya-Philosophie gehört. Statt Samnyāsin bis Sannyāsin. Daß Millionen (!) von Jndern heute noch als solche leben ist übertrieben. —

§ 115. Statt Buddha-Carita ließ Buddhacarita. Valitavistara hat den art. masc. g., nicht fem. Daß älteste Quellen für die Buddhalegende nicht vorhanden seien, trifft nicht zu. Was im Pāli-Kanon fehlt, ist ein ausführlicher, einheitlicher Bericht über das Leben und Wirken Gotamas nach Art unserer Evangelien. Ansätze dazu aber sind vorhanden: in Majjh. 123 (und ev. Digha XIV) ein mit Wundern angefüllter Bericht über die Ereignisse bei seiner Geburt; in Majjh. 12, 26, 36 drei Berichte über die Zeit der Abtötung und die Erleuchtung; in den ersten Kapiteln des Mahāvagga eine Schilderung der auf die Sambodhi folgenden Ereignisse; und viertens im Mahāparinibbāna-Sutta eine Erzählung von den letzten Lebenstagen und dem Tode des Religionsstifters. — In dem ganzen Abschnitt Buddhismus gehen Pāli- und Sanskritformenunterbunt durcheinander. Mißverstehen bekundet der Satz „die Pitakas ordnen sich in drei Rubriken“ und anderes mehr in der Umgebung. — § 116. Über die im Jahre 1896 aufgefundenen Inschrift verweise ich auf die in dieser Zeitschrift erschienenen Auslassungen von Prof. Franke-Königsberg. Buddha ist nicht Beiname, sondern Titel oder Ehrenbezeichnung. §. 54, Z. 1 zieht Buddha als Rinder des Heils durch die Lande. Warum gleich danach Z. 5 noch einmal: wandert er lehrend und predigend umher? — § 117 ist man erschreckt, zu lesen: „Ich zitiere die Worte Buddhas nach der unübertrefflichen Übersetzung, welche der geniale R. E. Neumann dem deutschen Geist gegeben hat.“ Dieses Sichvergreifen des Autors in der Wahl des Übersetzers bringt nun nebenbei abermals neue Verwirrung in die indischen Namensformen. — §. 54 u. ließ Vipassī statt Vispassi. So auch §. 55, Z. 1. — § 119. Mahāyāna und Hinayāna sind mit dem sächlichen Artikel zu versehen, nicht mit dem weiblichen. Falsch ist die Angabe, im Mahāyāna werde gelehrt, Buddha sei aus einem Menschen zu einem Gott geworden. Das wäre doch eine arge Depotenzierung! — Statt Boddhisattva ließ Bodhisattva. — § 125. Das Zitat aus der Bhagavadgītā steht nicht IV, 6ff., sondern IV, 7f. Statt Baharatas ließ Bhārata's. §. 61 steht Tulsi, §. 59 Tulsi Dās. —

§ 128. Statt „enthielt“ am Schluß hat es zu heißen „enthält“. — § 130. Der Soma wird zum Haoma? So steht die Sache nicht. Asura ist bei den Jndern nicht, wie hier angegeben, ein Beiname der Götter. § 131. Ahura bedeutet in Iran nicht „das göttliche Wesen“. Auch bei den iranischen Namen wäre allerlei an der Umschreibung zu mangeln und auch wohl anderes noch in den weiteren Paragraphen richtig zu stellen, müßte ich nicht fürchten, daß die Besprechung längst zu lang gediehen. Die aufgezählten Beanstan-

dungen in ihrer Summierung dürften genügen, dem Leser zu zeigen, daß das Buch in etwas kritisch benützt werden muß, und dem Autor zum Bewußtsein zu bringen, daß er noch manches — und das gilt ebenso für die hier außer Betracht gelassenen Teile — an seinem Werke zu bessern hat, wenn es die Beachtung verdienen soll, die es der Sache wegen erstrebt. H. Haas.

Karl Woermann, Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. VI. Band. Zweite neubearbeitete und vermehrte Auflage. Bibliographisches Institut, Leipzig 1922.

Selten wurde ein literarisches Werk unter schwierigeren Verhältnissen begonnen, fortgesetzt und vollendet, als die zweite Auflage von Woermanns Kunstgeschichte, die den Umfang der ersten Auflage fast verdoppelte, also eine neue Schöpfung ist. Ein Siebenzigjähriger begann sie in kritischen Tagen, führte sie im Kriege fort und beendigte sie in einer Zeit angeblichen Friedens, die die Schrecken des Krieges noch übertrifft, da sie den besten Teil eines Volkes zwingt, von früh bis spät nur an die Notdurft des Tages zu denken. Es wird wohl für lange Zeit das letzte Mal sein, daß eine einzige Persönlichkeit es wagt, das ungeheure Gebiet der heute bekannten Kunst der ganzen Welt zu umfassen. Alle neueren ähnlichen Unternehmen sind unter mehrere Köpfe verteilt. Woermann wird wohl der letzte deutsche Universalhistoriker der Kunst sein. Gleichzeitig war er, wie ich in einer ausführlichen Anzeige im 6. Bande dieser Zeitschrift darlegte, der erste, der der Kunst Indiens, Zentralasiens, Chinas und Japans nicht gerade den gebührenden — man vergesse nicht, daß es sich um ein Viertel der Menschheit und eine Geschichte von rund vier Jahrtausenden handelt —, aber doch einen nicht ganz unwürdigen Platz im Rahmen der Weltkunst anwies. Seitdem ist das Interesse für diese Dinge überall mächtig gewachsen, zahllose Arbeiten sind über die Kunst des fernen Ostens erschienen. Aber noch immer dürfte Woermanns zweiter Band die einzige Veröffentlichung sein, die einen ernsthaften Gesamtüberblick unter Berücksichtigung der neuesten Forschungen (bis 1915) versucht. Wird es möglich sein, eine dritte Auflage, die sich doch bald als nötig erweisen dürfte, unter denselben Bedingungen herzustellen! Sie wäre wegen der hohen Kosten nur für wenige Deutsche erlangbar. Vielleicht empfiehlt es sich, die einzelnen Bücher, in die der Verfasser seinen Stoff zerlegt, als besondere viel schwächere Bände herauszubringen, und einen solchen Band allein der Kunst Indiens, Chinas und Japans zu widmen! Es ist erstaunlich, wie der eben erschienene 6. Band trotz der Schwierigkeiten der Gegenwart von Autor und Verlag mit gleicher, ja fast mit größerer Liebe bedacht ist, als die ersten Bände von 1915. Von Ostasien steht darin freilich nichts. Eigentlich hätte ein Kapitel über die neueste Kunst Indiens, Chinas und Japans angefügt werden

müssen. Diese ist zu einem Teil ein Annex Europas. Es gibt dort Anhänger aller modernen Richtungen. Wir verzeihen dem Autor diese Unterlassung. Theoretisierende Nachtreter haben wir im Westen genug. Woermann ist durch alle Bände der früheren Art seiner Darstellung treu geblieben. Gegen Angriffe, die man erhoben hat, verteidigt er sie mit den bescheidenen Worten: „Mein Werk hat niemals eine besondere philosophische und ästhetische Anschauung in den Vordergrund rücken wollen. Es hat von Anfang an nichts anderes sein sollen als ein Lehrbuch der Kunstgeschichte für Lernende und Lehrende.“ Wir wünschen dem Verfasser von Herzen Glück dazu, daß es ihm vergönnt war, im 79. Jahre seine große Arbeit zu vollenden, und wollen nur hoffen, daß er daran noch viel Freude erlebt. William Cohn.

Elise Bell, Kunst. Herausgegeben und eingeleitet von Paul Westheim. Sibyllen-Verlag, Dresden 1922. 8°, 179 S.

Es sieht fast so aus, als wenn nur Asien und Ägypten der Vorstellung recht entspricht, die sich der Verfasser von Kunst macht. Nur „die bedeutsame Form“ gilt ihm. Was er eigentlich darunter versteht, sagt er zwar nicht, doch es kann darüber kein Zweifel sein, wenn er Phidias einen „Meister der frühen Dekadenz“ nennt und wenn er den Höhepunkt europäischer Kunst in die Zeit zwischen 500 und 900 legt. Mit der Gotik beginnt für ihn bereits der Abstieg. „Der Niedergang hält an vom 11. bis zum 17. Jahrhundert...“ Da der Verfasser in dem Maße europäische Kunst negiert, hätte er sich mit ihr gar nicht erst so weitläufig beschäftigen, sondern gleich nach Asien abschwenken sollen. Was die westliche Kunst nur einige wenige Jahrhunderte hindurch auszeichnet, das ist im Grunde das Wesen östlicher Kunst, die nur ganz selten ähnlichen Bestrebungen huldigt, wie Europa. Daß dem Verfasser eine solche Schwenkung gar nicht so fern liegt, zeigen die Hinweise auf die Kunst Asiens allerorten in seinem Buch und seine unbegrenzte Verehrung östlicher Kunst. E.

Werner Grote-Hasenbalg, Der Orientteppich, seine Geschichte und seine Kultur. 3 Bände, Berlin, Scarabäus-Verlag G. m. b. H., 1922. M

Es würde über den Rahmen dieser Zeitschrift hinausgehen, wenn hier der Versuch gemacht werden sollte, auch nur in Umrissen der Bedeutung dieser eigenartigen Veröffentlichung gerecht zu werden. Es muß daher genügen, zunächst nur mit ein paar Worten auf den Wert und die Stellung der neuen Publikation innerhalb der engeren Literatur hinzuweisen.

Kurz gesagt: Mit seinem dreibändigen Werk (1 Band Text, 2 Bände farbige Tafeln) füllt Werner Grote-Hasenbalg eine Lücke aus, die bisher von den Liebhabern und Sammlern der Orientteppiche, wie auch von dem-

jenigen, der sich wissenschaftlich mit diesem Teil asiatischen Kunstfleißes beschäftigte, lebhaft empfunden wurde. Außer dem Torso gebliebenen und unter dem Titel „Handbuch der orientalischen Teppichkunde“ veröffentlichten Buch von Neugebauer und Orendi besitzt die Literatur tatsächlich noch kein umfassendes Werk über die Geschichte und Entwicklung der orientalischen Teppichkunst. Selbst das grundlegende Werk von F. R. Martin „A history of oriental carpets before 1800“ beschränkt sich, wie schon sein Titel besagt, auf einen bestimmten Zeitraum. Die mit sehr schönem Tafelmateriale ausgestatteten Katalogwerke der Ausstellungen von Wien 1891 und München 1910 sind zwar sehr anschaulich, geben aber textlich und besonders ikonographisch, wenn man so sagen darf, viel zu wenig, um auch nur einigermaßen in den historischen Werdegang eines künstlerisch wie technisch so eigenartigen Gebildes, wie es der Orientteppich ist, einzuführen.

Auch die in vieler Hinsicht maßgebende und für unsere Auffassung von der künstlerischen Einschätzung der Orientteppiche seinerzeit grundlegende Veröffentlichung von W. Bode „Altperische Knüpsteppiche“ von 1904, in zweiter Aufl. 1914 von E. Kühnel unter dem etwas irreleitenden Titel „Vorberasiatische Knüpsteppiche aus älterer Zeit“ neu herausgegeben, war stilkritisch noch nicht streng genug und nicht so systematisch aufgebaut, wie es das Verlangen nach einer wissenschaftlich genauen Darstellung des bekannten Materials gerne gesehen hätte. Vor allem fehlen den beiden Ausgaben mit einer Ausnahme die farbigen Abbildungen.

Und das ist an der neuen Veröffentlichung von Grote-Hasenbalg außer der erstaunlich tiefschürfenden stilkritischen Arbeit das zweite grundlegende Verdienst: Sie bringt in den zwei Tafelbänden eine große und außerordentliche vielseitige Auswahl von sehr guten farbigen Reproduktionen.

Reproduktionen von Orientteppichen in schwarz-weiß, und mögen sie noch so genau sein, bedeuten für das Gewinnen einer Anschauung und für das wirkliche Eindringen in das Verständnis der ästhetischen Werte eines so eigenartigen textilen Kunstgebildes, wie es ein Teppich ist, sehr wenig. Der Reiz eines Teppichs erschließt sich uns erst vor dem Anblick seiner blühenden Farbigeit. Denn damit ist uns auch erst der Weg gewiesen zum intuitiven Erfassen seiner künstlerischen Werte an sich wie zum Verständnis etwa des Plazes, den er als Kunstzeugnis in einer ganz bestimmten stilistischen und textiltechnischen Entwicklungsreihe einnimmt. Hierfür leistet uns das neue Werk ganz außerordentliche Dienste.

Seine weiteren allgemeinen Vorzüge besonders auf historischem und stilkritischem Gebiet anzuführen, ist hier leider, wie schon einmal betont, nicht der Platz.

Es soll daher nur noch auf die den eigentlichen ostasiatischen Erzeug-

nissen gewidmeten Abschnitte kurz eingegangen werden. In Kapitel XII, „Die Teppichzentren“, behandelt das Werk mit den Abschnitten 5 und 6 die indischen sowie die ostturkestanischen und chinesischen Teppiche.

Der ostasiatische, vor allem der chinesische Teppich, war bisher ziemlich stiefmütterlich behandelt worden, von der Literatur wie von dem Interesse des größeren Publikums überhaupt. Wenn auch F. R. Martin und Münsterberg seiner Erwähnung tun und außer Valentiner noch Larfin eine ganze Veröffentlichung den „antique chinese rugs“ widmete, so fehlte doch die systematische Einstellung. Die Werke von Bode und Kühnel erwähnen den chinesischen Teppich überhaupt nicht, was ja allenfalls noch mit dem wie gesagt etwas sonderbaren Titel des ersten Buches „Vorderasiatische Knüpfteppiche“, in denen im übrigen Erzeugnisse von Nord- und Ostpersien behandelt werden, in Einklang stehen mag; aber auch dem indischen oder, wie sie sagen, „indoperischen“ Teppich widmen Bode und Kühnel verhältnismäßig wenige, recht eigentlich nur beschreibende Worte. Auf die charakteristischen Unterschiede, die diese Art Teppich von den persischen scheiden, vor allem auf die Gründe, aus denen sich diese Unterschiede herausbilden mußten, wird kaum eingegangen.

Hier zeigt sich nun in der Arbeit von Grote-Hafenbalg das Verdienst genauerer moderner Forschung. Er begnügt sich nicht mit dem Beschreiben oder mit bloßen Hinweisen auf die Unterscheidungsmerkmale, sondern er erklärt die besondere Art des Teppichs aus einer anderen künstlerischen Einstellung und Empfindung des ihn hervorbringenden Volkes. Auf diese Art weiß er ein viel tieferes Verständnis für das einzelne Gebilde zu schaffen und stellt es unter Umständen in eine bestimmte Entwicklungsreihe, von der er eine gute Anschauung vermittelt.

Insofern ist das Werk nicht nur für den Forscher, Kenner und Sammler geschrieben, sondern es gibt auch dem Anfänger, dem Anweisung suchenden Laien eine grundlegende Einführung in ein fernerliegendes kunsthistorisches Sondergebiet.

Am treffendsten vielleicht erweist sich dies in dem Abschnitt über die ostturkestanischen und chinesischen Teppiche.

Wie schon erwähnt, war die Einschätzung des künstlerischen Werts und überhaupt die Kenntnis von der Existenz des Chinesenteppichs nicht sehr weit verbreitet. Wenn man von der auch bei Grote erwähnten und wissenschaftlich wohl nicht maßgeblichen Modebegeisterung von New Yorks Milliardenviertel nach dem Boxerfeldzug abieht, gab es nur einen ganz engen Kreis, in dem man die Bedeutung des Chinesenteppichs recht zu würdigen verstand.

Der Verfasser dieser Zeilen kannte wohl die betreffende Literatur, stand aber doch wie vor einer Offenbarung, als er in Peking 1914 in der Audienz-

halle der Kaiserlichen Paläste in der Verbotenen Stadt den ersten Chinesenteppich sah. Es war ein heillos verstümmeltes Exemplar: zerfetzt, mit tiefen Brandlöchern, beschmutzt und löcherig, war ein Teppich größten Formats über den roten Ladaufbau des alten Mandschuthrons gebreitet; aber noch in der letzten Zerstörung ging von ihm ein solcher Glanz freiesten künstlerischer Schöpfung aus, leuchtete aus seiner schmutzigen Oberfläche der tiefe Schimmer der ehemals gelben Grundfarbe, daß die Wirkung erschütternd und gewaltig war.

Was dann noch von Chinesenteppichen in den kleinen Läden der Tartaren- und Chinesenstadt zu sehen war, ging nicht viel über die üblichen Stuhlfische und Kangeden hinaus, es genügte aber doch auch in seiner einfachen großen Farbengebung und seiner großartig freien Dekoration den Eindruck einer ganz einzigartigen textilen Kunstauffassung zu übermitteln.

Von solchen Eindrücken vermögen auch die letzten 2 Abschnitte des Werkes von Grote-Gasenbalg eine Vorstellung zu schaffen. Im Text wie aus den mustergültigen farbigen Reproduktionen wird zum ersten Mal in der Literatur ein Abriß von der Entwicklung, den Voraussetzungen und der Eigenart des ostturkestanisch-chinesischen Zweiges der Teppichkunst gegeben. Mit eindringlichem Verständnis werden die historischen und technischen Zusammenhänge dargelegt, mit feinem, ästhetischem Eingehen auf die ethnologischen und psychologischen Voraussetzungen die künstlerische Sonderart entwickelt. Und damit die Basis für die Kenntnis und die Freude an diesen eigenartigen, schönen Erzeugnissen ostasiatischen Kunstschaffens verbreitet und der kulturell interessierten Allgemeinheit zugänglicher gemacht zu haben, ist nicht das geringste Verdienst der wertvollen neuen Publikation, der gerade in den Kreisen der Freunde östlicher Kunst möglichst weite Verbreitung gewünscht werden mag.

Ernst Bischoff.

Zeitschriftenchau.

(Nur die in das Stoffgebiet der D. B. fallenden Aufsätze werden genannt. Um eine möglichst vollständige Übersicht über die Zeitschriftenliteratur zu ermöglichen, werden die Herren Verfasser um Einsendung von Sonderabzügen oder um Hinweise auf ihre Ostasien betreffenden Arbeiten gebeten.)

Deutschsprachliches.

- Beiträge zur vergleichenden Kunstforschung II.** Josef Strzngowski, Kunde, Wesen und Entwicklung. Ernst Diez, Die Elemente der persischen Landschaftsmalerei und ihre Gestaltung. Emmy Wellesz, Buddhistische Kunst in Baktrien und Gandhāra. Melanie Stiaßny, Bodenständiges und Fremdes in der chinesischen Landschaftskunst.
- Berliner Museen** 43. 7/8, 9/10. William Cohn, Buddhistische Skulpturen aus Japan.
- Deutsche Allgemeine Zeitung**, 22. IV. 22. A. S., Die buddhistische „Antike“. Die zentralasiatischen Sammlungen im Museum für Völkerkunde. 31. VII. 22. A. A. Breuer, Die Funde aus Turkestan.
- Das Kunstblatt**, 1922, 7. Alfred Salmony, Tibetische Plastik (6 Abb.).
- Kunstchronik**, 1921/22. 28. Agastha, Indische Kunst und die Antike. 36. Ernst Große, Zur Neuverteilung der staatlichen Sammlungen in Berlin. 47. Alfred Salmony, Asien in den Museen von Paris. 1922/23. 1. H. Goetz, Indische Miniaturen. 8. William Cohn, Ausstellung indischer Kunst im Haag.
- Ostasiatische Rundschau**, III. 5. 6. Ernst Boerschmann, Welche geistigen Werte kann China uns geben? 9. A. Forke, Die chinesische Philosophie nach Carfun Chang.
- Politische Zeitfragen** III. 10. E. A. Krause, Ostasien. Die Fragen des Fernen Ostens und des Stillen Ozeans im Lichte der Weltpolitik und der deutschen Interessen.
- Der Sammler**, 12, 35. William Cohn, Indische Kunstsammlungen.
- Veröffentlichungen des Forschungsinstituts f. vergl. Religionsgesch. a. d. Universität Leipzig**. 5. Hans Haas, „Das Scherlein der Witwe“ und seine Entsprechung im Tripitaka. Beilagen. Anhang: Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum.
- DMG**. 76, 1. C. Brodelmann, Die morgenländischen Studien in Deutschland. C. H. Becker, Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte.
- Zeitschrift für Buddhismus**, IV 1/3, 4/6, 7/12. Ernst Leumann, Buddha und Mahāvira, die beiden indischen Religionsstifter. W. Geiger, Samputta Nikāya. F. J. Schtcherbatsky, Erkenntnistheorie und

Logik. 4/6. Karl With, Suiko. 4/6., 7/8. Wallefer, Die Setten des alten Buddhismus. 1/3. V. Scherman, Frauenleben im buddhistischen Birma.

Zeitschrift für Ethnologie, 52/53, Heft 6. Otto Jaedel, Das Problem der chinesischen Kunstentwicklung. 14 Abb. (s. o.).

Zeitschrift f. Indologie und Iranistik, 1. 1. E. Capeller, Noch einige Bemerkungen zu Vibhaghosa's Buddhacarita. Heinrich Zimmer, Der Name Avalokitesvara. 1. 2. Harit Krishna Das, Vikramaditya and his era.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 37, 5. D. Witte, Hegels religions-philosophische Urteile über Ostasien. Devaranne, Professor Euden über deutsche Geistigkeit und Ostasien. 6. 7. Siegfried Mayne, Laotse und Jesus. 10. Witte, Gleichartiges in den ostasiatischen Religionen und dem Christentum.

Fremdsprachliches.

ARTS ET ARCHÉOLOGIE KHMERS I. 2. *Henri Marchal*, La construction des temples Khmers étudiée dans la groupe d'Angkor. S.-E. *Thiounn*, Prah Khan (l'épée sacrée du Cambodge). *George Groslier*, Promenades Archéologiques et artistiques au Cambodge. 1. Le temple du Phnom Chiso. 2. Le temple de Ta Prohm. S.-G. *Necoli*, Ce qui a été fait au Cambodge pour la pratique et la conservation des arts indigènes. II. *George Groslier*, Étude sur la psychologie de l'artisan Cambodgien. Viele Tafeln.

BEFEO. XX I *Noël Peri*, Études sur le drame lyrique Japonais V. — 2. *H. Maspero*, Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang. — 3. *G. Bouillard et le commandant Vaudescal*, Les sépultures impériales des Ming (Che-San Ling) 44 T. — 4. Notes archéologiques. Bibliographie. — XXI I. L'école Française d'Extrême-Orient depuis son origine jusqu'en 1920 (30 T.).

THE BURLINGTON MAGAZINE, Jan., März, April, Sept. 1922. *Well H. Edmunds*, The Identification of Japanese Colour Prints. (Abb.) — Juni: *R. L. Hobson*, Lacquer on Ming Porcelain (Abb.) — Sept.: *Roger Fry*, *Una Pope-Hennessy*, A Toad in white Jade (Abb.). — Nov.: *Rekichiro Fukui*, A Landscape by Bunsei in the Boston Museum (Abb.). *Arthur Waley*, Chinese Temple Paintings (Abb.). *Jose Pijoan*, A Greek Glass Vase from China (Abb.).

J. R. A. S. April 1922. *Subramanya Aiyer*. An unidentified Territory of Southern India. — Juli: *J. N. Farquhar*, the Historical Position of

- Ramananda. *W. Perceval Yetts*, More Notes on the eight Immortals. — *R. E. Enthoven*, Note on the Padmasana.
- KÖRÖSI CSOMA ARCHIVUM 1. 3. Zoltán v. Takács, Traditionalismus (Mit 8 Abb.).
- MEDEDEELINGEN VAN DE VEREENIGING VAN VRIENDEN DER AZIATISCHE KUNST. 3. List van Boek-en Plaatwerken, zich bevindende en het Archief der Vereeniging von Vrienden der Aziatische Kunst.
- THE MODERN REVIEW 183. *Brindalan Chandra Bhattacharya*, The Benares School of Sculpture (Abb.). *Stella Kramrich*, The Conception of Space in Indian Art (Abb.) — 188. *Dieselbe*, Indian Art (Abb.) — 189. *B. C. Bhattacharya*, Some Examples of the Benares School of Sculpture (Abb.).
- MUSEUM OF FINE ARTS BULLETIN, BOSTON June 1922. *K. J.*, The William S. and John T. Spalding Collection of Japanese Prints ("the finest in private hands", jetzt Geschenk an das Museum, etwa 6000 Blatt), 12 Abb. — October 1922: *K. T.*, Surimono. 7 Abb.
- THE NEW CHINA REVIEW IV. 1. *E. H. Parker*, The Philosopher Sün-tsz. *A. M. Tracey Woodward*, The Nyi Tsye-ch'ung Medallions of Anhui (1. T.). *E. T. C. Werner*, Chinese Ditties. *A. C. Moule*, The ten thousand Bridges of Quinsai. *H. A. Giles*, Liao-Yüan Fo-yin. A Tibetan Hymn. *L. C. Arlington*, The Characters 汝 Hsi and 潮 Ch'ao. Art Objects from the Collection of R. D. Abraham (1 T.). Chinese Poetry. *L. C. Arlington*, Sinological Notes.
- OXFORD HUNGARIAN REVIEW I 1. *Zoltan Takács*, Hun Relics (Abb.)
- PENNSYLVANIA MUSEUM BULLETIN 69, October 1921: *L. W.*, Graeco-Buddhist Head. „In the few examples from Indian Greek colonies which are remarkable for anything more than pure archaeological interest, the Hellenistic character is certainly no stronger than the Hindu.“ 1 Abb. An Exhibition of Modern Japanese Paintings. 2 Abb. — No. 70. February 1922., No. 71. May 1922. Chinese Pottery from the Philippines (Gefäße des Ting-Typs u. a.) 3 Abb. — *L. W.*, Mr. Worcester's Recent Finds in the Philippines. (Über einige auf den Philippinen ausgegrabene Seladon- und seladonartige Gefäße der Sung- bis Yüanzeit). 5 Abb.
- RUPAM 9. *James H. Cousins*, The Art of Asit Kumar Haldar (Abb.). *Rabindra Nath Tagore*, The Creative Ideal. *Benoy Kumar Sarkar*, The Aesthetics of Young India. Desgl. by *Agastya*. *Nanda Lal Bose*, 'The Grief of Uma'. On some recent Illustrations of Meghadutam. *W. S. Hadaway*, Composition of Line in Nataraja Images. — 10. Indo-

Japanese Painting. *Garudas Sarkar*, Notes on the History of Shikhara Temples. *Ananda Coomaraswamy*, Bibliography of Indian Painting. *W. S. Hadaway*, Note on a dated Nataraja from Belur. *Abanindra Nath Tagore*, Priyadarshika, or the amiable Critic. — II. A Tibeto-Nepalese Image of Maitreya (Abb.). *Eric Gill*, Indian Sculpture. *Agastya*, Exhibition of the Government School of Art. *S. Kramrich*, Indian Art and Europe. *T. K. Acharya*, Indian Columns. *Kannoomal*, Notes on Raginis (Abb.).

T'OUNG PAO XX (1922), No. 2 et 3. *Jos. Mullie*, Les anciennes villes de l'empire des grands Leao au royaume Mongol de Bārin. — No 4. *L. de Saussure*, Les origines de l'astronomie chinoise. — *P. Pelliot*, Arthur Waley, An Index of Chinese artists (Besprechung mit zahlreichen Ergänzungen).

Bücherschau.

(Alle Büchersendungen unmittelbar oder durch Vermittlung des Verlages Desterheld & Co., Berlin W 15 an Dr. William Cohn, Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 97/98.)

Ostasien.

Cohn, William, Ostasiatische Porträtmalerei. E. A. Seemann, Leipzig. 8°. 10 S. 20 T. Bibliothek der Kunstgeschichte 43.

Herrmann, Albert, Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom um 100 n. Chr. Geb. Originalkarte in Zweifarbendruck mit erläuterndem Text. 8°. 8 S. Veröffentl. d. Forschungsinstituts f. vergl. Religionsgesch. a. d. Universität Leipzig.

Kümmel, Otto, Die Kunst Ostasiens. 2. A., 6. — 10. Tfb. Berlin, Dr. Cassirer 1922. 48 S. 166 T.

HOVELAQUE, EMILE, Les peuples d'Extrême-Orient. Le Japon. Flammarion. Paris.

Okamura, Kafuzo, Die Ideale des Ostens. Aus dem Englischen übertragen von Marguerite Steindorff. Inselverlag, Leipzig 1922. 8°. 212 S.

ROORDA, T. B., De Beteekenis van de aziatische Kunst. Voordracht ter opening van een cursus aan de Rijksacademie voor beeldende Kunsten te Amsterdam. Uitgegeven door de Vereeniging van Vrienden der Aziatische Kunst. 1922. 8° 32 S.

Salmony, Alfred, Europa—Ostasien. Religiöse Skulpturen. Kiepenheuer, Potsdam 1922. 8°. 82 S. 44 Abb.

WALEY, ARTHUR, Zen Buddhism, and its Relation to Art. London 1922. 8°. 32 S.

Witte, J., Die ostasiatischen Kulturreligionen. Quelle u. Meyer, Leipzig. 8°. VIII, 183 S.

Indien, Indochina, Malaisien.

MARCEL BERNANOSE, Les arts décoratifs du Tonkin. Paris, H. Laurens 1922. 136 S., 64 Tafeln.

BLACKER, J. F., The A. B. C. of Indian Art. London 1922. 8°. 303 S.

BLOCH, STELLA, Dancing and the Drama, East and West. With an Introduction by Ananda Coomaraswamy. Orientalia, New York 1922.

Cohn, William, Indische Plastik. 3. A., 11. — 15. Tfb. Berlin, Dr. Cassirer 1923. 96 S., 170 T.

DASGUPTA, S., A History of Indian Philosophy. 2 Bände. I. 4°. 544 S. London 1922.

DUTT, MOHENDRA NATH, Dissertation on Painting. Edited by Basanto Kumar Chatterjee. Seva Series Publishing Home. Calcutta 1922. 8° II, 168 S.

- GHOSE, ABINASHCHANDRA, Rati Sastram, Sexual Science. A Sanscrit Work on the Hindu system of Sexual Science. Text with English Translation. 82 S.
- Glasenapp, Helmuth v., Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. Mit 43 Abbildungen. Kurt Wolff Verlag, München 1922. 8° XII, 505 S.
- Hertel, Johannes, Die zehn Prinzen. Ein indischer Roman von Danbin. Vollständig verdeutscht. Haessel, Leipzig 1922. 8°. 3 Bände. 183 S., 209 S., 140 S.
- KROM, N. J., Pararaton (Ken Arok) of het Boek der Koningen van Tumapel en van Majapahrt, uitgegeven en toegelicht door Dr. J. S. A. Brandes. Tweede Druk bewerkt door Dr. N. J. Krom met medewerking van Prof. Mr. Dr. J. C. G. Jonker, H. Kraemer en R. Ng. Poerbatjaraka. Martinus Nijhoff, s'Gravenhage 1920. XV, 343 S.
- MARCHAL, H., et C. Miestchaninoff, Sculptures Khmères. 3 Bl., 26 Tfl. 1922.
- PARGITER, F. E., Ancient Indian Historical Tradition. Oxford University Press, London 1922. VIII, 368 S.
- E. J. RAPSON, The Cambridge History of India. Vol. I. University Press, Cambridge 1922. 8°. XXIV, 736 S. 34 Tafeln. 5 Karten.
- RAS, T. A. Gopinath, Talamana or Iconometry. Superintendent Government Printing, India. Calcutta 1920. 115 S. 5 T. Memoirs of the Archaeological Survey of India No. 3.
- RAYCHANDHURI, KEMCHANDRA, Materials for the study of the Early History of the Vaishnava Sect. University of Calcutta 1920, 8°. VIII, 146 S.
- SARKAR, BENOY KUMAR, The Political Institutions and Theories of the Hindus. A Study in Comparative Politics. Markert u. Peters, Leipzig 1922. 8°. XXIV, 242 S.
- SASTRI, R. SHAMA, Evolution of Indian Polity. University of Calcutta 1920. 8°. XVI, 176 S.
- SENART, E., La Bhagavadgîtâ, bois de Mlle. H. Jirman. Paris, Bossard 1922. 170 S. 24 fr.
- China, Turkestan, Tibet.**
- BRITISH MUSEUM. Reproductions of Chinese Paintings. 8 Tfl., davon 2 farbig, hierzu Text. 4°. 1922.
- Burchard, Otto, Chinesische Kleinplastik. Wasmuth, Berlin. 8°. 10 S. 48 Abb. Orbis Pictus 12.
- BUSS, KATE, Chinese Drama. New York, Orientalia 1922. 1000 Abdrucke. Preis 5 \$.

- CECINSKY, HERBERT, Chinese Furniture. 54 Lichtdrucktafeln. 4^o. 1922.
- CHAVANNES, De l'expression des voeux dans l'art populaire chinois. Paris, Bossard, 1922. (Wiederabdruck mit 14 Tafeln eines Aufsatzes im Journ. As.).
- CHAVANNES, Contes et légendes du bouddhisme chinois, préf. et vocabulaire de S. Lévi, bois de Mlle. A. Karpelès. Paris, Bossard, 1921. 220 S. 21 fr.
- CORDIER, HENRI, La Chine. 130 S. Payot et Cie., Paris 1921.
- CORDIER, H., Bibliotheca Sinica, Supplément, 1^{er} fascicule. Paris, Geuthner 1922.
- Ertes, Eduard, Chinesische Literatur. Ferdinand Hirt, Breslau 1922. 8^o. 88 S. 15 T. (Jedermanns Bücherei.)
- GOULD, G. G., Chinese Rugs. 20 S., 2 Tfl. in Farben. New York 1921.
- GRANTHAM, A. F., Wang Wei paysagiste. Politique de Peking, Peking 1922.
- LI UNG BING, Outlines of Chinese History. Edited by Prof. Joseph Whiteside. With coloured Maps and Illustrations. The Commercial Press, Shanghai 1914. 8^o. IV, 644, XX S.
- Reichwein, Adolf, China und Europa. Geistige und künstlerische Beziehungen im achtzehnten Jahrhundert. Desterheld & Co., Verlag, Berlin 1923. 8^o. 179 S. 26 Abb.
- Rücker-Embsen, Oskar, Chinesische Frühkeramik. Eine Einführung. Hiersemann, Leipzig 1922. 4^o. XII. 174 S. 42 Abb. im Text, 46 Tafeln, davon 24 farbig. Eine Karte.
- Salmon, Alfred, Die chinesische Steinplastik. Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin 1922. Museum für ostasiatische Kunst, Köln, Band I. 4^o. 23 S. 71 Tafeln.
- STEIN, AUREL, The Thousand Buddhas. Ancient Buddhist Paintings from the Cave-Temples of Tun-huang of the Western Frontier of China. Recovered and described. With an introductory Essay by Laurence Binyon. Quaritch, London 1921. Mappe mit 43 Tafeln. Text XII, 65 S.
- WALEY, ARTHUR, An Index of Chinese artists represented in the Sub-Department of Oriental Prints and Drawings in the British Museum. British Museum, London 1922. 8^o. XII, 112 S.
- VASSELOT, J. J., MARQUET DE, ET BALLOT, La Céramique Chinoise. I. 40 Tafeln. II, 44 Tafeln. Paris 1922.
- WERNER, E. T. C., Myths and Legends of China. With 32 Plates by Chinese Artists. London 1922. 8^o. 448 S.

- Wesendonk, D. G. v., Die Lehre des Mani. Harrassowitz, Leipzig 1922. 8°. 86 S.
- WIEGER, LÉON, La Chine moderne. II. Imprimerie de la mission Catholique, Shentufu 192.
- Wilhelm, Richard, Chinesische Lebensweisheit. Vom Sinn des Lebens. Reichl, Darmstadt 1922.
- With, R., Chinesische Steinschnitte. E. A. Seemann, Leipzig. 10 S., 20 T. Bibliothek der Kunstgeschichte, Band 24.

Japan und Korea.

- Bachhofer, Ludwig, Die Kunst der japanischen Holzschnittmeister. Kurt Wolff, München. Mit 69 Bildwiedergaben. 8°. 126 S.
- DARMON, J. E., Répertoire des estampes Japonaises. Les artistes et leur signature, les procédés etc. Paris 1922. 8°. 140 S.
- Rühnel, Paul, Ujobi, Altjapanische Novellen. Deutsch. Georg Müller, München 1923. 8°, XXIII, 257 S. Meisterwerke orientalischer Literaturen. 6. Band.
- ORANGE, JAMES, Bizen Ware with a catalogue of the Chater Coll. 47 Lichtdrucktafeln. Yokohama 1916.
- PERI, N., Cinq Nô, drames lyriques japonais, bois de J. Buhot. Paris, Bossard 1921. 259 S. 27 fr. (aus BEFEO).
- STEWART, BASIL, Subjects portrayed in Japanese Colour-Prints. 270 Abb. 1922. 2°.
- WALEY, ARTHUR, The Nô-plays of Japan. With Letters by Oswald Sickert. Allen & Unwin, London 1921. 8°. 319 S.

Kataloge.

Museen, Ausstellungen.

- Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums Band XVI. Celebes I. Süd-Celebes, 1. Teil von Dr. H. S. Jungholt. Brill, Leiden 1922. 8°. 145 S. 10 Tafeln.
- EXPOSITION D'ART JAPONAIS, Paris 1922. Grand Palais. Catalogue des ouvrages modernes de peinture, sculpture, arts décoratifs et des oeuvres anciennes. Éditions de l'Abeille d'or. 8°. 48 S. Viele Tafeln.
- MUSEUM OF FINE ARTS, BOSTON. Forty-sixth annual Report for the Year 1921. Boston 1922. 8°. 126 S

Descriptive Catalogue of the COLLECTION OF BUDDHIST ART IN THE UNITED STATES NATIONAL MUSEUM by J. M. Casanowicz. Washington 1921. 8°. S. 292—347. Viele Tafeln.

REPORT on the Progress and Condition of the UNITED STATES NATIONAL MUSEUM for the Year ending June 30. 1921. Washington, 1921. 8°. 219 S.

Vereeniging von Vrienden der aziatische Kunst. CATALOGUS DER TENTOONSTELLING VAN INDISCHE BEELDHOUEWKUNST in het Gemeente-Museum te 'S-Gravenhage van 17 Sept. tot half Oct. 1922. 8°. 68 S. 8 Tafeln.

Katalog der Ausstellung ostasiatischer Kunst im österreichischen Museum für Kunst und Industrie. April—Juni 1922. Herausgegeben von Ernst Diez u. Melanie Stiassny. Rikola-Verlag, Wien 1922. 8°. 47 S. 24 Tafeln.

Bücher.

PAUL GEUTHNER, Paris VI, Ephémérides Bibliographiques 59—62. Paul Graupe, Berlin W. 35, Länder- und Völkerkunde. Katalog 99. M. Hauptvogel Nachf., Leipzig, Orientalia. Katalog 46.

Karl W. Hiersemann, Leipzig, Japanische Farbenholzschnitte und Schwarzdrucke. Katalog 508.

Orientbuchhandlung Heinz Lafaire, Hannover, Ostasien, China. Tibet, Mongolei, Japan, Korea. Okt. 1922.

LUZAC'S Oriental List, London, Jan.-March., April-June, July-Sept. 22. Edmund Meyer, Berlin W. 35, Ostasien. Katalog 56.

H. Wiedemann, Bremen. Orientalia, Katalog 4.

Versteigerungen.

Math. Lemperts, Köln, Neumarkt 3. 12. bis 14. Juni 1922. Japanische Kleinkunst und Farbenholzschnitte aus rhein. Privatbesitz. 1080 Nummern. 8 T.

Dorotheum, Wien, Ostasiatisches Kunstgewerbe a. d. ehem. Besitze des Prinzen v. Bourbon, Grafen v. Bardi. 29. Mai bis 1. Juni. 571 Nummern, 12 Tafeln.

ANDRÉ PORTIER Paris. Verschiedene Kataloge.

Kurze Mitteilungen.

Ausstellungen, Museen, Sammlungen und Kunst-Denkmäler.

Das Museum of Fine Arts zu Boston berichtet für das Jahr 1921 in dem Department of Chinese and Japanese Art von 861 Zugängen, meist Geschenken, in der Section of Indian Art von 381 Zugängen. —

Die Gebäude für die Sammlung Freer zu Washington sind vollendet und von der Smithsonian Institution übernommen worden. Die Aufstellung hat unter der Leitung von Katharine M. Rhoades begonnen. John E. Lodge, Kurator der Abteilung für chinesische und japanische Kunst, wurde zum Kurator der Freer Gallery ernannt. —

Im Musée Cernuschi zu Paris wurde am 26. III. die 7. Ausstellung asiatischer Kunst, die dem „Tier in der chinesischen Kunst“ gewidmet war, eröffnet. —

In Paris hat sich eine „Société des Amis du Musée Cernuschi“ gebildet mit dem Ziele aus dem Musée Cernuschi „un grand musée de l'art chinois de toutes les bonnes époques“ zu machen und gelegentlich Leihausstellungen zu veranstalten. Präsident: le Comte F. d'Andigné, Generalsekretär: Cazier-Charpentier. Sitz: im Museum, 7 Avenue Belasquez, Paris 8. —

In der Bibliothek des Berliner Kunstgewerbe-Museums fand im Juli eine Ausstellung chinesischer Gemälde aus der Sammlung Prof. du Bois-Rehmond's unter dem Gesichtspunkt der darauf gezeigten Trachten statt. —

Dr. Erwin Rosenthal, Bendlerstr. 17, stellte vom 20. Mai ab eine Sammlung altchinesischer Gemälde des 15. bis 18. Jahrhunderts aus, die einer Privatsammlung entstammen. —

Im Kunstsalon Alekxamp (Haag) fand eine Ausstellung von Jade-Geräten statt, zu der ein illustrierter Katalog erschien. —

Im Haag fand vom 15. Sept. bis 25. Okt. im Gemeinde-Museum eine Ausstellung indischer Kunst statt. William Cohn hielt bei dieser Gelegenheit zwei Vorträge über die Kunst Indiens und der indischen Kolonialländer. —

Über die Haager Ausstellung indischer Kunst schreibt William Cohn in der Kunstchronik (Nr. 8) u. a.: „Während man bei uns die indischen Kunstwerke in dem verwirrenden Rahmen des Völkerkunde-Museums mehr verbirgt als zur Schau stellt, haben die Holländer uns mit einer Ausstellung indischer Kunst im Gemeente-Museum im Haag aufs angenehmste überrascht. Sie erwarben damit den Ruhm zum ersten Male in Europa indische Kunst allein als Kunst gezeigt zu haben, und sie taten es gleich in einer Weise,

die jeden Wunsch erfüllt. Weder kunstgeschichtliche, noch gar religionsgeschichtliche Rücksichten wurden genommen. Nur die künstlerische Qualität bestimmte die Auswahl. Jede Skulptur war so aufgestellt, wie es ihre Art, ihre Größe und ihre Technik verlangt." —

Erich v. Salzmännchen berichtet in der Voss. Ztg. v. 28. XI. 22, daß „das berühmte Sammelwerk des Kaisers Kien Lung aus dem 18. Jahrh.“ für 2 Millionen Dollars an einen japanischen Mäzen verkauft worden sei. Es müßte sich also um das Ssu K'u Ch'üan Shu handeln. —

„Die bedeutende chinesische Kunstsammlung Li-Hung-Tschangs, die vor kurzem unter hohen Kosten für Schweden erworben wurde, hat sich zum größten Teil als gefälscht erwiesen. Die Kunstsammlung wurde von einem aus 15 Personen bestehenden Konsortium angekauft, auch der Kronprinz von Schweden hatte sich für den Erwerb stark interessiert. Die Sammlung ist mit 1 100 000 Kr. bezahlt worden. Nach der Bestimmung des Konsortiums sollte der zehnte Teil der Gegenstände dem schwedischen Nationalmuseum einverleibt werden, das nach freier Wahl auswählen durfte, was es wünschte. Die Stücke, die das Museum wählte, sind nun ausnahmslos echt und wertvoll, während der Rest, der unter die Mitglieder des Konsortiums verteilt werden sollte, größtenteils aus wertlosen Imitationen besteht, die sicher niemals zu den Besitzümern Li-Hung-Tschangs gehört haben, sondern der Sammlung erst nach seinem Tode hinzugefügt worden sind. Als Mittelsmann bei dem Kauf fungierte der in China weilende schwedische Professor Erik Nyström, der nach der Auffassung des Konsortiums für sich eine zu hohe Provision berechnet hat. Wie „Nya Dagligt Allehanda“ mitteilt, hat der Professor für die Vermittlung die Kleinigkeit von 200 000 Kr. genommen. Das Konsortium soll nun beabsichtigen, an Nyström Schadenersatzansprüche zu stellen. — Soweit die Tageszeitungen. Richtig ist zweifellos, daß in die angebliche Sammlung des chinesischen Staatsmannes sehr viel Gut des chin. Kunsthandels eingeschmuggelt worden ist, unrichtig, daß sie größten Teils aus wertlosen Imitationen bestehe, und noch unrichtiger, daß der Anteil des Nationalmuseums sich wesentlich von dem Rest der Sammlung unterscheidet. Soweit ich sie kenne, kann sich die Sammlung sehr wohl mit den meisten Ankäufen der großen europäischen Museen vergleichen. Daß die Werke, die Namen der großen T'ang- und Sung-Meister tragen, nur Repliken sein können, als solche aber ihren Wert haben, haben die Erwerber sicherlich sehr gut gewußt. D. R.

Ostasiatische Kunst in belgischen Museen: Das Interesse an der Kunst des Ostens wirkt bis in Länder, die nicht durch Kolonialbesitz und Handelsinteressen auf den Weg des Verstehens geführt wurden. In den belgischen Museen setzt sich die ostasiatische Kunst langsam durch, Südafien

fehlt noch. Einige Anregung kommt von einer Vereinigung für orientalische Studien, aber die Tradition von Harlez zu Petrucci entbehrt noch der tätigen Weiterführung.

Wie es nicht gemacht werden darf, zeigt die kleine neueingerichtete Abteilung im Fleischerhaus von Antwerpen. Zerrbilder der Plastik großen Formats und miserable Gemälde sind schlechter als nichts. Diese Verirrung ist um so bedauerlicher, als das gleiche Museum durch den Erwerb einer vorzüglichen Kongo-Sammlung kürzlich einen glücklichen Aufschwung genommen hat. Ganz anders steht die Sache im Cinquenaire in Brüssel. Die Holzschnittsammlung dieses Museums ist seit langem bekannt. Jetzt hat auch der Privatbesitz eines Arztes, Dr. Büdens dort Aufstellung gefunden. Es handelt sich um frühe Keramik, Bronzen und vor allem um figürliche Grabbeigaben. Hervorragende Einzelstücke sind nicht zahlreich vorhanden, aber die Methode der Sammlung verdient ernsthafte Beachtung. Dr. Büdens hat das meiste bei Bahnausgrabungen selbst gefunden, die Gräber erforscht und die ausgestellten Stücke so geographisch und vielfach auch zeitlich einwandfrei festgelegt. Die einmal unvermeidliche Zusammenstellung einer Geschichte der chinesischen Plastik kann aus dieser Arbeitsmethode reichen Nutzen ziehen, wenn sie erst allgemein nachgeahmt wird. Auch Sammler und Laien lernen dabei. Die künstlerische Qualität mag häufig gering sein, aber Material und Oberfläche geben untrüglichen Aufschluß. Mit Recht legte Dr. Büdens neben seine Funde Fälschungen, der Unterschied wird jedem ein wenig geschulten Auge unvergeßlich sein und kann Irrtümer vermeiden helfen, sah ich doch bei einem belgischen Händler eine Grabkeramik, deren Bemalung über dem Löff saß.

Alfred Salmons.

Hochschulen, Vereine, Vorträge.

Prof. Dr. Otto Franke-Hamburg ist als v. Prof. für Sinologie nach Berlin berufen. —

Professor Driesch von der Universität Leipzig wird im Wintersemester 1922/23 an der Universität Peking über Philosophie lesen. —

Der a. o. Professor für ostasiatische Sprachen und Direktor des ostasiatischen Seminars in der Universität Leipzig Dr. August Conrad ist zum ordentlichen Professor ebenda ernannt worden.

Dr. Richard Wilhelm, der sich augenblicklich in Peking befindet, wurde von der philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt a. M. zum Ehrendoktor ernannt. —

Prof. Dr. L. Kieß erhielt einen Lehrauftrag für die Geschichte Ostasiens an der Berliner Universität. —

Privatdozent Dr. Kirfel in Bonn wurde zum Ordinarius für indische Philologie ernannt. —

Der für die Zeit vom 4.—6. Oktober dieses Jahres in Aussicht genommene deutsche Orientalistentag mußte auf das nächste Jahr vertagt werden. —

Unter dem Namen „Deutsch-Chinesischer Kulturverband“ hat sich in der Peking Studentenschaft eine Vereinigung gebildet, die eine Zentrale für den Austausch deutscher und chinesischer Kulturinteressen und Kulturwerte im weitesten Sinne unter Ausschluß jeglicher Politik sein will. Mitglied kann jeder akademisch oder gleichwertig gebildete Deutsche und Chineser werden, ferner jeder, der von einem Mitglied eingeführt wird. In der Regel genügt daher eine schriftliche Meldung an einen der beiden Vorsitzenden in chinesischer Sprache, an Professor Kou Mong Yü, Peking, Sui An Po Hutung 4, in deutscher Sprache an Professor Dr. Waldemar Dehlke, Peking, La Fang Chia Hutung 27. —

In der Berliner Anthropologischen Gesellschaft sprach am 17. Juni Dr. A. Herrmann über „Asiatische Völker und chinesische Kartographie in alter und neuer Zeit.“ —

Prof. Hülle sprach im Verein der Berliner Bibliophilen über das „Ostasiatische Buch“. Der Vortrag wird auch im Druck erscheinen. —

In der Lessinghochschule sprachen Otto Kummel über die Kunst Chinas und William Cohn über die Kunst Indiens und Japans. —

Auf dem Internationalen Kongreß für Kunstgeschichte, der im September in Paris tagte, kam auch die Kunst des Ostens zu Worte. Herr Noorda, Konservator am Ethnographischen Museum zu Leiden, sprach über die beste Methode der Ausstellung östlicher Kunstwerke und wies darauf hin, daß man in Holland eine Reorganisation der Museen plane. —

Die India Society in London veranstaltet eine Reihe von Vorträgen mit dem Thema: Einfluß indischer Kunst auf die der anderen Länder Asiens. Als erster sprach Prof. Strzygowski über die Einflüsse auf Vorderasien, als zweiter Prof. Vogel über die auf Java. Im März wird H. F. C. Visser über die indischen Einflüsse auf China und Japan sprechen. —

Neuerscheinungen.

Von B. F. Weber, Paris, 45 Avenue de Wagram, wird im Selbstverlage unter dem Titel „Koji Hôten“ ein großer „Dictionnaire a l'usage des amateurs et collectionneurs d'objets d'art Japonais et Chinois“ erscheinen. Preis Fr. 435 bzw. 500. —

Anfang 1923 wird erscheinen: R. O. Hobson, the Wares of the Ming Dynasty mit etwa 8 farbigen und 50 schwarzen Tafeln, 1500 Abdrücke, geb. etwa 3 £ 13 s. 6 d., Luxusausgabe, 250 Abdrücke, Preis etwa 7 £ 7 s. 4⁰.

Bei Augustin Challamel, Paris erscheint eine neue reich ausgestattete Zeitschrift „Arts et Archéologie Khmers“, herausgegeben von George Groslier, die der Erforschung der Kunst und Kultur Cambodgas gewidmet ist (s. o.). —

Unter der Leitung von G. F. Oldenburg und J. V. Prackowski wird in St. Petersburg eine neue Zeitschrift „Der Orient“ (Mosk.) in russischer Sprache erscheinen. —

Karl With erhebt in der „Kunstchronik“ (28) Einspruch gegen das Chinabuch von Ernst Fuhrmann (Folkwang-Verlag) „wegen der Unsumme von Sachfehlern und falschen Beschriftungen, sowie des ganz zufällig zusammengetragenen Bildmaterials“. —

Persönliches.

Prof. Dr. Hülle wurde zum Direktor der ostasiatischen Abteilung an der preussischen Staatsbibliothek ernannt. —

Sven v. Hedin plant eine neue Tibetreise. —

Die Goldene Medaille der Royal Asiatic Society, die alle drei Jahre verliehen wird, ist dieser Tage dem Professor der Universität Cambridge, Dr. Herbert A. Giles, verliehen worden.

Geheimrat Prof. Dr. Carl Bezold, Vertreter der semitischen Philologie an der Universität Heidelberg, starb im Alter von 63 Jahren. Der 8. Band der DZ. brachte einen Aufsatz aus seiner Feder. —

Prof. Berthold Delbrück, der Ordinarius für Sanskrit, an der Universität Jena, starb achtzigjährig. —

Manuel Longworth Dames, dessen Sammlung von Gandhara-Skulpturen im Jahre 1906 in den Besitz der Berliner Völkerkundemuseums übergang, starb im Jahre 1922. —

Samuel Couling, Herausgeber der New China Review und Vf. einer Encyclopaedia Sinica (1917) ist am 15. Juni 1922 gestorben. —

Noël Peri, Secrétaire-Bibliothécaire der E. F. d'E.O., Vf. zahlreicher Aufsätze über das No im BEFEO, ist am 25. Juni 1922 in Hanoi, 57 Jahre alt, gestorben. —

John Macgowan, ein Mitglied der London Miss. Society, Vf. einer History of China (2. A. 1906) ist gestorben. —

Verschiedenes.

Das Material der Deutschen Tibetexpedition, welche 1914 von Tatsien-lu ausging und an der als Zoologe Dr. H. Weigold-Helgoland, als Entomologe E. Funke, als Geograph Dr. D. Israel-Dresden und als Volkswirtschaftler F. Seeder teilnahmen, ist im vergangenen Jahr glücklich in

die Hände des Expeditionsleiters W. Stötner gelangt. Die spezielle Fachbearbeitung der Ergebnisse dürfte noch einige Zeit in Anspruch nehmen. Allgemeine und ethnologische Resultate hat jedoch W. Stötner schon jetzt in einer Reihe von Vorträgen („Im Lande der Schebatuffe“, „Völkertundliches aus dem fernsten Ost-Tibet“) zugänglich gemacht in dem Verein für Völkerkunde und dem für Erdkunde in Dresden, in der Münchner geographischen Gesellschaft und verschiedenen gemeinnützigen Vereinen. —

Eine britische Buddhistenexpedition ist Mitte Juli von London über Calcutta nach Tibet aufgebrochen. Als Dolmetscher fungiert der Orientalist Dr. William Montgomerie McGovern. —

Bei Sotheby, London, brachte im Februar die Familie-verte Base (Kang Ksi) aus der Sammlung Dashwood 4600 £. Käufer war Duveen (New York). —

Versteigerung von Teilen der Samml. Cory (chin. Porzellan), London, Christies. 2 Yun-ching-Teller 460 Guin. (Duveen). 2 Fam.-verte Vasen, Kang-hi, 310 Guin. (Mallet); 1 Yung-ching-Base 155 Guin. (ders.), Kang-hi, „pulverblaue“ Base, 330 Guin. (Arthurton).

Versteigerung japanischer Kleinkunst bei Lemperts (Köln) 6.—10. März: Netsuke: 258. Gama mit Kröte 3600; 260. Kotei 3600; 452. Oktopus-Fischer 3500; 776. Daruma 3700; 787. Fufurofuku 4800; — Goldtauschiertes Eisenkästchen von Komai 33 000. Holzschnitt von Utamaro 5000 M. —

Sequester Worch 1. Teil bei Georges Petit (Paris) 30. XI. bis 2. XII. Francs: 1. Grünlasierter Hund, Han, 2100; 25. Flasche, gelb und grün gefleckte Glasur, T'ang, 1600. 37. Base, weiß mit Reliefverzierung, 32 cm, 6100; 48. Schwarze Flasche mit Verzierung in Schmelzfarben 6000; 62. Chün-hao, Dreifuß 14 500; desgl. 10 200; 64. desgl. Base in Bronzeform, 21 cm, 28 500; 96. Base, aubergine 30 000; 152. 2 Papageien auf Felsen (beschädigt), 26 cm, 7200; 160. 2 Fabeltiere 38 cm, 20 000; 193. Flötenvase, schwarz mit Reserven 43 600; 298. 2 Fabelschalen, grün 16 000; 343. 12teiliger Wandschirm, Coromandellack 19 000; 344. Desgl. doppelseitig bemalt 63 000; 387. Stehende Kwanhin, 90 cm 15 200; 392. Winterlandschaft 6200.

Gesamtergebnis: 1 838 000 Fr. (durch amtliche Einwirkung niedrig gehaltene Preise). —

In den nächsten Hefen der D. Z. werden voraussichtlich u. a. folgende Autoren vertreten sein: E. Hähnisch (Berlin), A. Herrmann (Berlin), Otto Rummel (Berlin), L. B. Koorda (Leiden), F. Rumpf (Potsdam), S. F. E. Visser (Haag), M. W. de Visser (Leiden), M. Winternitz (Prag), E. v. Zach (Batavia) u. a. m.

Abgeschlossen: 15. XII. 1922.

X

0.8cm.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01754 7871

